اسلام

اور

عصرِ جدید

ذاکر حسین انسٹی ٹیوٹ آف اسلامک اسٹڈیز
جامعہ ملیہ اسلامیہ۔ جامعہ نگر۔ نئی دہلی ۲۵

اسلام

اور

عصر جدید

(سہ ماہی)

مدیر

عماد الحسن آزاد فاروقی

ذاکر حسین انسٹی ٹیوٹ آف اسلامک اسٹڈیز

جامعہ ملیہ اسلامیہ، جامعہ نگر، نئی دہلی۔ ۱۱۰۰۲۵

اسلام اور عصر جدید

سہ ماہی

جنوری، اپریل، جولائی اور اکتوبر میں شائع ہوتا ہے

جلد : ۳۰ جنوری ۱۹۹۸ء شمارہ: ۱

سالانہ قیمت

ہندوستان کے لیے ساٹھ روپئے فی شمارہ پندرہ روپئے

پاکستان اور بنگلہ دیش کے لیے اسّی روپئے فی شمارہ بیس روپئے

دوسرے ملکوں کے لئے دس امریکی ڈالر یا اس کے مساوی رقم

(غیر ملکوں کا محصول اس کے علاوہ ہوگا)

حیاتی رکنیت : ۵۰۰ روپئے

غیر ممالک سے ۱۵۰ ڈالر

طابع اور ناشر
ڈاکٹر صغرا مہدی

مطبوعہ
لبرٹی آرٹ پریس، دریا گنج، نئی دہلی

فہرست مضامین

اداریہ

عہد وسطی کی عظیم ہستیوں میں ظہیرالدین محمد بابر کی شخصیت بہت دلآویزی کی حامل ہے۔ ایک بہادر سپاہی، پختہ کار سپہ سالار اور بڑا فاتح ہونے کے ساتھ ساتھ وہ ایک مخلص، راست گو اور دل کا صاف اور سچا انسان بھی تھا۔ پھر اسکے ساتھ ہی اسکے اندر زندگی کے نرم ونازک پہلوؤں، فطرت کی خوبصورتی اور احساس کی وہ فراوانی بھی موجود تھی جو کہ شاعروں اور ادیبوں کے ساتھ مخصوص سمجھی جاتی ہے۔ اگرچہ تاریخ میں اسکی شعرگوئی کا تذکرہ بھی آتا ہے لیکن ترکی نثر میں اسکی خود نوشت سوانح تزک بابری کو اپنی منفرد خصوصیات کی وجہ سے غیر معمولی اور شہرت حاصل ہوئی۔ دیگر خصوصیات کے علاوہ یہ خود نوشت تزک اپنی صدق بیانی، پرخلوص انداز بیان، اسلوب کی سادگی کے لحاظ سے بھی بہت شہرت رکھتی ہے۔ ان سب سے بڑھ کر بھی اسکی یہ خصوصیت ہے کہ اس کے ذریعہ ہم کو بابر کی شخصیت کی ایک بے لاگ تصویر مل جاتی ہے۔ یہ تصویر بہت صاف اور سچی ہے۔ اس میں بابر نے اپنی کمزوریوں یا کوتاہیوں کو بھی چھپانے کی کوئی کوشش نہیں کی ہے اور دوسرے لوگوں، مقامات یا چیزوں کے بارے میں اپنی رائے صاف صاف دے دی ہے جس سے اس کے مزاج اور طبیعت کا اندازہ بھی بخوبی لگ جاتا ہے۔ ویسے تو جیساکہ ہم نے ذکر کیا، یہ پوری خود نوشت ہی بہت دلچسپ اور سبق آموز ہے لیکن یہاں ہم اس میں مذکور ایک خاص واقعہ کی طرف اشارہ کرنا چاہتے ہیں جس سے ایک طرف تو بابر جیسے بڑے فاتح کی شخصیت کے کئی قابل قدر پہلو سامنے آتے ہیں، دوسری طرف اس واقعہ کے آخر میں خود بابر اس سے جو فلسفیانہ نتیجہ نکلتا ہے وہ سبھی کے لئے سبق آموز اور قابل غور ہے۔

ہندوستان کی فتح سے بہت قبل جب ایک مدت کی بے سروسامانی کے بعد بابر کابل کو فتح کرنے میں کامیاب ہوگیا تھا تو بالآخر اسکو ایک ٹھکانہ میسر آگیا تھا جسے مستقر بناکر وہ آئندہ کے لئے اپنا کوئی لائحہ عمل متعین کرسکتا تھا۔ مگر اس سے پہلے کہ وہ کسی بڑی مہم کا ڈول ڈالتا بابر نے مناسب سمجھا کہ ایک عرصہ کی بے خانماں اور آوارہ گرد زندگی کے بعد اب جبکہ اسے کسی قدر اطمینان میسر تھا تو کچھ سماجی ذمہ داریوں کی طرف بھی توجہ کرلی جائے اور مستقبل میں مفید ثابت ہوسکنے والے پڑوسیوں سے تعلقات بڑھائے جائیں۔ چنانچہ کابل کی فتح کے تھوڑے ہی عرصہ بعد ۱۵۰۶ء میں اپنے تیموری رشتہ داروں سلطان حسین بیقرا کے لڑکوں مظفر حسین مرزا وغیرہ سے ملاقات کرنے اور ان سے تعلقات مضبوط کرنے کے خیال سے خراسان کی طرف روانہ ہوا۔ بابر کا ایک مقصد یہ بھی تھا کہ اپنے خاندانی مشترکہ دشمن شیبانی خاں کے خلاف ان شہزادوں کی مدد کرے۔ خراسان میں کچھ عرصہ قیام کے بعد، باوجود اسکے کہ سردیوں کا موسم شروع ہوچکا تھا اور شہزادوں کا بابر کو روکنے پر اصرار بھی تھا، اپنے میزبانوں کے بعض خلاف مزاج اطوار اور اس سے بھی زیادہ کابل کی سیاسی صورت حال سے غیر مطمئن رہتے ہوئے بابر نے فوری طور پر کابل لوٹنے کا فیصلہ کیا۔ سردیوں کے موسم میں ایک مختصر جماعت کے ساتھ دشوار گذار راستوں سے بابر کا یہ سفر غیر معمولی طور پر صبر آزما ثابت ہوا۔ شدید برف باری میں بلند بالا پہاڑوں میں راستہ بھٹک جانے سے ایک موقعہ پر تو یہ صورت حال ہوگئی کہ عین برف باری کے دوران رات میں بابر اور اس کی مختصر جماعت کے لئے کہیں سر چھپانے کی جگہ نہ رہی گھوڑے اپنے سینوں تک برف میں دھنس کر رک گئے۔ تمام ساتھی اپنی اپنی سواریوں پر گردنیں جھکائے بیٹھے تھے۔ بابر لکھتا ہے کہ وہ ایسا وقت نہیں تھا کہ کسی سے کوئی مطالبہ کیا جاسکے آخر بابر خود مع اپنے چند ساتھیوں کے ساتھ ہمت کرکے گھوڑے سے اترا اور بادشاہ نے اپنے ساتھیوں کے ساتھ برف کھود کھود کر راستہ بناکر گھوڑوں کو آگے کھینچنا شروع کیا۔ بقیہ ساتھی اسی طرح اپنی

سواریوں پر بیٹھے رہے۔ اسی طرح بہت دیر تک بابر مع اپنے چند ساتھیوں کے برف کھود کر راستہ بناتا رہا اور دوسرے سپاہی اپنی سواریوں پر بیٹھے ہوئے اس بنے بنائے راستے پر آگے بڑھتے رہے۔ اس تمام وقت میں برف کا طوفان اپنی شدّت کے ساتھ جاری رہا۔ بالآخر کچھ مسافت اس دقّت کے ساتھ طے کرلینے کے بعد پہاڑ کے پہلو میں ایک غار ملا جہاں سردی اور برف سے کچھ امن مل سکتا تھا۔ لیکن بابر لکھتا ہے' اس نے اس خیال سے کہ غار تمام ساتھیوں کے لئے کافی نہیں ہوگا' غار سے باہر برف میں گڈھا کھود کر تیز ہوا سے بچنے کے لئے اوس میں بیٹھے رہنے کو پسند کیا اور اسی وقت غار کے اندر جانا قبول کیا جب یہ ثابت ہوگیا کہ غار اندر سے کافی کشادہ ہے اور اس میں سب ساتھیوں کے لئے بکفایت جگہ ہے۔

یہ تھا ایک اولو العزم بادشاہ اور فاتح کا کردار اور سپاہیانہ مساوات اور ایثار کا جذبہ جس نے بابر کے ساتھیوں کو ہر سردوگرم میں دل سے اسکا وفادار بنا رکھا تھا اور بالآخر جن کی مدد سے وہ ہندوستان کی سلطنت حاصل کرنے میں کامیاب ہوا۔ بہرحال علاوہ اس واقعہ میں بابر کے کردار کے ایک متاثر کن پہلو کے یہاں اس واقعہ کو ذکر کرنے کا ایک دوسرا سبب بھی ہے جس کو کہ ہم نے اوپر سفر کے خاتمہ پر بابر کے فلسفیانہ تبصرہ سے تعبیر کیا ہے۔ اس کا خلاصہ یہ ہے کہ جب اس غیر معمولی شدت کی برف باری میں راستہ بھٹک جانے کے بعد بابر اور اسکے ساتھی ایک غیر معروف سمت سے پہاڑی سلسلے کو قطع کرتے ہوئے اپنی عارضی منزل ایک گاؤں میں پہنچے تو اس موسم میں اور اس راستہ سے اس سفر کو محیر العقول خیال کیا گیا' اور اس کی شہرت دور دور تک پھیل گئی۔ بابر اس سفر پر تبصرہ کرتے ہوئے لکھتا ہے کہ وہی شدت کا برفانی طوفان جس کی وجہ سے اس سفر میں غیر معمولی تکلیفیں برداشت کرنی پڑیں' وہی بابر اور اسکے ساتھیوں کے لئے اس غیر معروف اور تقریباً ناممکن سمت سے پہاڑی سلسلے کو قطع کرنے کا سبب بھی بن گیا۔ اس کی وجہ یہ ہوئی کہ غیر معمولی شدت کی برف باری سے بہت سے وہ پہاڑی

نالے اور کھڈ نیز خطرناک ڈھلانوں کے اتار جن پر سے عام حالات میں چلنا یا ان سے گذرنا ناممکن تھا' برف سے لبالب بھرگئے تھے اور ان پر سخت برف جم گئی تھی جس کی وجہ سے بابر اور اسکے ساتھی انکو عبور کرتے ہوئے بالآخر اپنی منزل ایک پناہ کی جگہ پہنچ گئے تھے (جہاں انکا بہت گرم جوشی سے استقبال ہوا اور غیر معمولی خاطر ومدارات ہوئی)- بابر لکھتا ہے کہ اگر بصیرت کی نگاہ سے دیکھا جائے تو پریشانیاں اور تکالیف بھی اپنے مفید اور اچھے پہلوؤں سے خالی نہیں- آخری میزان میں جو کچھ مشیت الٰہی کی طرف سے پیش آتا ہے بہتر ہی ثابت ہوتا ہے-

اس واقعہ میں اور بابر کے اس تبصرہ میں ان کمزور دلوں کے لئے کتنا اچھا سبق موجود ہے جو ذرا سی تکلیف اور آزمائش میں شکایت پر آمادہ ہوجاتے ہیں یا ہمت چھوڑ بیٹھتے ہیں-

عماد الحسن آزاد فاروقی

محمد باقر خان خاکوانی

خبر متواتر کی شرعی حیثیت میں علماء اصول کے مابین اختلاف

اوائل اسلام سے ہی علم حدیث فقہاء کا ورثہ رہا ہے یہی وجہ ہے دوسری صدی ہجری تک ایک عالم بیک وقت قرآن' حدیث اور فقہ تینوں علوم کا عالم ہوتا تھا اور محدثین ایک علیحدہ گروہ کی حیثیت سے روشناس نہ ہوئے تھے۔ اس لئے جب فقہاء شریعت اسلامی کے دوسرے ماخذ "سنت" سے احکام کا استنباط کرتے تو اس باب میں بہت احتیاط برتتے تھے۔ بلکہ اس کو قبول کرنے میں کافی سختی برتتے تھے اور اسے مختلف طریقوں سے جانچتے تھے۔ مزید انہوں نے سنت کو قبول کرنے کے لئے کچھ اصول مقرر کیے تھے جن کو امام ابوحنیفہ نے بھی ذکر کیا اور امام شافعی کی کتاب میں آج تک وہ موجود ہیں[۲]۔

لیکن تیسری صدی ہجری میں جب محدثین ایک علیحدہ گروہ کی صورت میں رونما ہوئے اور حدیث کی ترتیب و تدوین کا بیڑا اٹھایا تو انہوں نے کچھ اصول تو' انہیں فقہاء اور علماء اصول سے اخذ کئے اور بقیہ اصول اپنے وضع کیے[۳]۔ لیکن مجموعی طور پر وہ فقہاء کی نسبت روایتوں کو قبول کرنے میں فراخ دل واقع ہوئے کیوں کہ ان کا کام صرف

ڈاکٹر محمد باقر خاں خاکوانی' اسسٹنٹ پروفیسر' شعبہ علوم اسلامیہ' جامعہ بہاء الدین زکریا' ملتان' پاکستان

صحیح اور ضعیف حدیث واضح کرنا تھا۔ اس لئے وہ حدیث کو صحیح قرار دیتے ہوئے اس امر کی رعایت نہیں کرتے تھے کہ کیا پچھلی صدی کے فقہاء نے، جو محدثین بھی تھے، اس سے استدلال کیا ہے یا نہیں کیا؟ صحابہ کا عمل اس حدیث کے مطابق ثابت ہے یا نہیں ہے؟ کیا صحابی نے یہ حدیث رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے سنی تھی یا کسی دوسرے صحابی سے سنی تھی؟ کیا صحابہ نے اس حدیث کے مفہوم کو خاص تو نہیں کیا؟ کیا حدیث قرآن اور عقل سلیم کے خلاف تو نہیں ہے؟ یعنی حدیث کی موجودگی میں محدثین کسی صحابی کے قول یا مجتہد کے اجتہاد کی طرف توجہ نہیں دیتے تھے[۴]۔ کیوں کہ ان کی ذمہ داری حدیث کے سند اور متن کو رد و قبول کی حیثیت سے جانچنا تھا[۵]۔ اور یہ محدود ذمہ داری تھی۔ لیکن فقہاء کے ذمہ بیک وقت دو کام تھے۔ ایک حدیث کو ہر لحاظ سے پرکھنا اور پھر اس سے احکام کا استنباط کرنا۔ اس لئے انہوں نے اپنے ان مقاصد کے لئے حدیث کو قبول یا رد کرنے کے لیے اپنے معیار بنائے جو محدثین کے قواعد سے زیادہ سخت اور مختلف تھے۔ اس لئے بعض راوی، اور بعض احادیث محدثین کے نزدیک اعلیٰ پایہ کی ہوتی ہیں مگر فقہاء انہیں اپنے قواعد کے مطابق یکسر مسترد کردیتے ہیں، جس طرح حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ اور اس قبیل کے بعض جلیل القدر صحابہ کرام، محدثین کے نزدیک کثیر الروایہ اور بہت اہمیت کے حامل ہیں۔ لیکن فقہاء میں سے احناف ان کو غیر فقیہ صحابی سمجھتے ہیں اور ان کی روایات کو بعض شرائط کیساتھ قبول کرتے ہیں[۶]۔ یہی صورت حال بے شمار احادیث کی ہے لیکن یہ موضوع ایک اور مقالہ کا متقاضی ہے جس پر کسی اور وقت میں روشنی ڈالی جائے گی۔

زیر نظر مضمون میں خبر متواتر کی شرعی حیثیت کے بارے میں علماء اصول کے مابین اختلاف کا ذکر مقصود ہے۔ اس سلسلے میں موضوع کی طرف آنے سے قبل دو امر بہت اہمیت کے حامل ہیں۔ پہلے یہ بات ذہن نشین رہے کہ کسی حدیث کی شرعی حیثیت کا تعین کرنا صرف علماء اصول کی ذمہ داری ہے اور اس میں محدثین کا کوئی عمل دخل نہیں ہے۔ محدث کا کام صرف یہ ہے کہ وہ حدیث کے صحت و ضعف کو واضح کرے گا،

اور اس حدیث کی شرعی حیثیت کا تعین اور اس سے استنباط کے طریقہ واضح کرنا علماء اصول یا فقہاء کا کام ہے۔

دوسری حقیقت یہ بھی واضح رہے کہ خبر متواتر حدیث کے ان اقسام میں سے ایک قسم ہے جن کے موجد فقہاء ہیں' اور محدثین آٹھویں صدی ہجری' یعنی ابن حجر عسقلانی سے قبل تک اس قسم کے بارے میں اپنی کتب میں کوئی تفصیل نہیں لکھتے' اور اگر کہیں اس کا ذکر موجود بھی ہے تو فقہاء اور علماء اصول کے حوالے سے ہے جس طرح ابن الصلاح رقم طراز ہیں کہ :

"ومن المشهور المتواتر الذی یذکرہ اہل الفقه واصوله واہل الحدیث لا یذکرونه باسمه الخاص المشعر بمعناہ الخاص[7]۔"

اور خبر مشہور کی ایک قسم متواتر ہے جس کا فقہاء اور علماء اصول ذکر کرتے ہیں۔ محدثین کے نزدیک اس کی خاص تعریف ہے اور نہ ہی کوئی نشانی۔ ان حقائق کو مد نظر رکھتے ہوئے اب ہم اپنے موضوع کی طرف لوٹتے ہیں۔

لغوی تعریف

علماء اصول نے اتصال کے اعتبار سے خبر کو کئی قسموں میں تقسیم کیا ہے۔ اگر خبر کی سند رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم تک اس طرح متصل ہو کہ اس میں کسی قسم کا شبہ نہ کیا جاسکتا ہو تو ایسی خبر کو' خبر متواتر کہا جاتا ہے[8]۔

لفظ متواتر کا مادہ "وتر" ہے جو لفظ "شفع" کی ضد ہے۔ جیسے اس آیت سے ظاہر ہے۔

(والشفع والوتر) [9]

اور قسم ہے جفت اور طاق کی۔

لفظ تواتر کا اصل "وترا" تھا پھر تا واؤ سے تبدیل ہوگیا' اور یہ لفظ وتر سے متفاعل

کے صیغہ پر ہے۔[۱] اہل لغت کے نزدیک تواتر سے مراد' اشیاء کا یکے بعد دیگرے کچھ وقفہ کرکے آنا ہے۔ اسکے معنی پے در پے بغیر وقفہ کے آنا غلط مشہور ہیں۔ تواتر کے صحیح معنی کو قرآن مجید کی یہ آیت واضح کرتی ہے۔

(ثم ارسلنا رسلنا تترى)[۱]

پھر ہم نے مسلسل آگے پیچھے رسول بھیجے۔

اسی طرح ایک عربی کا محاورہ ہے "جاؤا تترى" جس کے معنی' وہ سب یکے بعد دیگرے ایک دوسرے کے پیچھے آئے اور لفظ متواتر بھی تواتر میں سے ہے۔[۲]

اصطلاحی تعریف:

خبر متواتر کی اصطلاحی تعریف میں علماء اصول کے درمیان کوئی اختلاف نہیں۔ لیکن اس کو جامع ومانع بنانے کے لئے ہر ایک نے اپنے طور پر اس کی تعریف کی ہے تاکہ مختلف تنقیدات سے تعریف پر جو اعتراض ہوسکتے ہیں' ان سے بچا جاسکے۔

اصول فقہ کی کتابوں میں خبر متواتر کی تعریف مندرجہ ذیل چار طریقوں سے کی گئ ہے۔

۱۔ احناف کا طریقہ

۲۔ جمہور (مالکی' شافعی' حنبلی فقہا) کا طریقہ

۳۔ سیف الدین آمدی کا طریقہ

۴۔ ابوالحسن ماوردی کا طریقہ

۱۔ احناف کے نزدیک خبر متواتر کی تعریف:

احناف کے نزدیک خبر متواتر ایسی خبر ہے جو رسول اکرم ﷺ سے ہم تک اس طرح پہنچے کہ اس میں شبہ کی کوئی گنجائش نہ ہو اور خبر سننے والا یہ سمجھے کہ جیسے وہ

خود رسول اکرم ﷺ سے یہ خبر سن رہا ہے۔ اس قسم کی خبر اس وقت ممکن ہے جب اس کو مختلف مقامات پر رہنے والے بے شمار متقی لوگ جن کا مخفی طور پر جھوٹ پر متفق ہونا ممکن نہ ہو روایت کریں' اور ان تمام لوگوں میں کثرت تعداد' تقوی' مختلف مقامات پر رہائش اور جھوٹ پر متفق نہ ہونے کے امکان کی شرائط خبر کے ابتداء درمیان اور اخیر تک قائم رہیں۔[۱۳]

احناف نے اس تعریف میں دوسرے شرائط کے علاوہ ایک شرط اتصال کی رکھی ہے۔ جو دوسرے علماء اصول کی تعریف میں نہیں ملتی۔ وہ یہ ہے کہ خبر ان تمام شروط کے ہوتے ہوئے رسول اکرم ﷺ تک متصل ہو' البتہ احناف کے علاوہ ابن حزم ظاہری نے بھی متواتر کی تعریف میں اس شرط کو بیان کیا ہے۔[۱۴]

جمہور کی تعریف

جمہور علماء اصول (مالکیہ' شافعیہ' حنبلیہ) کے نزدیک ہر وہ خبر جس کے روای اتنے کثیر تعداد میں ہوں کہ ان کا جھوٹ پر متفق ہونا محال ہو خبر متواتر کہلاتی ہے۔[۱۵] اس تعریف کو تمام علماء نے قبول کیا ہے لیکن بعض علماء نے خبر متواتر کے شروط کو بھی اس کی تعریف میں سمودیا ہے۔ مثلاً قرافی نے اس تعریف میں یہ اضافہ کیا ہے کہ وہ خبر محسوسات کے بارے میں ہو۔[۱۶] ابن قدامہ کے نزدیک یہ شرط ہے کہ اس خبر کی تصدیق کے لیے کسی اور دلیل کی ضرورت نہ ہو' بھی تعریف میں شامل ہے۔[۱۷] اور ابن نجار نے اس خبر سے علم حاصل ہونے کی شرط بھی اس کی تعریف میں شامل کی ہے۔[۱۸] لیکن حقیقت میں یہ سب خبر متواتر کے شرائط ہیں' جن کو تعریف میں شامل کرکے علماء اصول نے تعریف کو جامع ومانع بنانے کی کوشش کی ہے۔

۳۔ سیف الدین آمدی کی رائے میں خبر متواتر کی تعریف

سیف الدین آمدی نے خبر متواتر کی ایک اور تعریف پیش کی ہے۔ ان کے نزدیک

احناف اور جمہور کی پیش کردہ تعریف خبر متواتر کی تعریف نہیں ہے بلکہ وہ تواتر کی تعریف ہے۔ وہ تواتر اور خبر متواتر میں فرق کرتے ہیں۔ تواتر سے مراد' کسی جماعت سے مسلسل کسی خبر کا نقل ہونا ہے' جو سامع کے لیے مفید علم ہو۔ لیکن خبر متواتر ایسی خبر سے عبارت ہے' جو کسی جماعت نے دی ہو' اور جس شخص کو خبر دی گئی ہو وہ خبر خود (بنفسہ) اس کے لیے مفید علم ہو۔[۱۹]

آمدی کے نزدیک خبر متواتر کی یہ تعریف جامع بھی ہے اور مانع بھی ہے اور تمام معترضین کے اعتراضات کا رد اس میں موجود ہے۔[۲۰]

ان سب تعریفوں کا خلاصہ یہ ہے کہ خبر متواتر ایسی خبر ہے جو لوگوں کی کثیر تعداد سے نقل در نقل ہوتی آئی ہو اور اس جماعت کی خبر سے سامع کو واقعہ کا اس طرح علم ہو جیسے وہ خود آنکھوں سے دیکھ رہا ہو اور کانوں سے سن رہا ہو اور وہ خبر کی تصدیق کے لیے کسی اور ذریعہ کا محتاج بھی نہ ہو۔

ابوالحسن ماوردی کی رائے میں خبر متواتر کی تعریف

ماوردی نے خبر متواتر کی ایسی تعریف کی ہے جو جمہور اور احناف کی تعریفوں سے بالکل مختلف ہے۔ وہ پہلے خبر کو تین بنیادی اقسام' استفاضہ' متواتر اور احاد میں تقسیم کرتے ہیں۔ ان کے نزدیک خبر استفاضہ کی وہی تعریف ہے جو بقیہ علماء اصول کے نزدیک متواتر کی ہے۔

ان کی رائے میں خبر استفاضہ ایسی خبر ہے جو نیک وبد سے شروع ہوکر ہر طرف پھیل جائے۔ عالم وجاہل' ہر شخص کو اس کی حقیقت کا علم ہو۔ اس میں نہ مخبر کو کوئی اختلاف ہو نہ سامع کو کوئی شک ہو اور ہر طرف اس طرح پھیل جائے کہ شہرت میں اس کا آغاز وانجام مساوی ہو۔[۲۱]

خبر متواتر ماوردی کے نزدیک وہ خبر ہے جسے ابتداء میں ایک راوی روایت کرے

لیکن بعد میں اس کے ناقلین کی تعداد اس قدر بڑھ جائے کہ ان کے بارے میں یہ نہ کہا جاسکتا ہو کہ وہ خفیہ سمجھوتہ کرکے کسی بات پر متفق ہوگئے ہیں' یا کوئی غلط خبر دے رہے ہیں نیز ان کی خبر کے بارے میں کسی قسم کا شبہ نہ کیا جاسکتا ہو[۴۱] ابتداء میں یہ خبر واحد ہوتی ہے اور آخر میں خبر متواتر۔[۴۲]

خبر متواتر کا حکم

خبر متواتر کے حکم کے بارے میں علماء اصول کے مابین اختلاف پایا جاتا ہے۔ جنہوں نے اس کی تعریف شرعی لحاظ سے کی ہے ان کے نزدیک اس سے صرف علم یقینی حاصل ہوتا ہے اور اس کا منکر یا مخالف کافر ہے' اور جنہوں نے اس کی تعریف علم الکلام کے نقطہ نظر سے کی ہے ان کے نزدیک اس کی حجیت میں شدید اختلاف ہے بعض کے نزدیک خبر متواتر سے علم ضروری حاصل ہوتا ہے' بعض کے نزدیک علم طمانیت حاصل ہوتا ہے اور چند علماء کی رائے میں یہ مفید علم نظری واستدلالی ہے۔ اور کچھ اس سے علم ضروری یا نظری حاصل ہونے میں توقف کرتے ہیں اور چند کے نزدیک اس سے مطلقاً علم حاصل ہی نہیں ہوتا۔ اس طرح خبر متواتر کی حجیت کے بارے میں سات نقطہ ہائے نظر پائے جاتے ہیں۔ ان آراء کے ذکر کرنے سے قبل وہ مختلف اصطلاحات جو متواتر کی حجیت میں استعمال ہوتی ہیں ان کی مختصر تشریح ضروری ہے دراصل ان تمام اصطلاحات کا تعلق علم الکلام یا منطق سے ہے' لیکن جمہور علماء اصول نے اصول فقہ میں کلامی انداز کو اختیار کرتے ہوئے انہیں اس میں داخل کردیا ہے اور متاخرین سے انہیں قبول عام حاصل ہوا۔

علم یقینی

علم یقینی کی اصطلاح احناف علماء اصول میں مروج ہے' ان کے نزدیک علم یقینی علم

کی ایسی قسم ہے جس میں کوئی خبر سن کر سامع کو اس پر اس طرح اعتماد ہو جاتا ہے کہ جیسے وہ خبر خود آنکھوں سے دیکھ کر اور کانوں سے سن رہا ہو' یعنی اسے مدارک یقین حاصل ہو جاتا ہے۔ مثلاً کوئی راوی یہ خبر دے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا "انما الاعمال بالنیات"[۲۳] تو سامع اس راوی کی خبر کو اس طرح محسوس کرے کہ گویا وہ رسول اللہ ﷺ کی محفل میں بیٹھا ان کو دیکھ رہا ہے' اور یہ قول مبارک سن رہا ہے۔ کسی خبر سے اس قسم کے اعتماد کے ساتھ حاصل ہونے والے علم کو علم یقین کہتے ہیں۔ یعنی جس میں ذرہ برابر شک' شبہ یا قلب میں بے چینی کا شائبہ تک نہ پایا جائے۔ اس علم کو علم ضروری بھی کہا جاتا ہے۔[۲۴]

علم طمانیت

یہ بھی احناف کی اصطلاح ہے' اس سے مراد یہ ہے کہ کسی راوی کی خبر سے سامع کو ایسا علم حاصل ہو جس میں کسی قدر شبہ کی گنجائش ہو' مگر وہ شبہ ایسا نہ ہو کہ دل مطمئن نہ ہو' بلکہ اس علم سے دل کو تسکین حاصل ہو جاتی ہے اور ایسا ظن حاصل ہوتا ہے جو یقین کے قریب تر ہو' جیسے کسی کو مکہ اور مدینہ کے موجود ہونے کا یقین ہے اور جب وہ ان کو دیکھ لیگا تو یقین بڑھ جائے گا۔ یعنی ایسا علم جس سے جانب ظن کو اس قدر رجحان ہو کہ وہ یقین کی حد میں داخل ہوجائے علم طمانیت کہلائے گا۔ جیسے حضرت ابراہیم علیہ السلام نے اللہ تعالٰی سے استدعا کی کہ مجھے مردہ کو زندہ کرکے دکھائیں۔ اللہ تعالٰی نے پوچھا کہ آپ کا اس امر پر ایمان نہیں تو حضرت ابراہیم علیہ السلام نے فرمایا۔

بلی ولکن لیطمئن قلبی[۲۵]

میں ایمان تو رکھتا ہوں مگر دل کا اطمینان درکار ہے۔

اس آیت میں اسی علم طمانیت کی طرف اشارہ ہے۔[۲۶]

علم ضروری

علم ضروری کی اصطلاح دراصل متکلمین اور منطقیوں کے ہاں مستعمل ہے' جسے

جمہور علماء اصول نے اصول فقہ میں بھی اختیار کیا ہے۔ اس سے مراد ایسا علم ہے جس کے حصول کے لئے انسان کو غور و تامل اور ترکیب مقدمات کی ضرورت نہ ہو نیز کسی چیز کے بارے میں ایسا پختہ علم حاصل ہو جو کسی کے شک پیدا کرنے سے زائل نہ ہو۔ مزید علم ضروری کی پہچان یہ ہے کہ اس علم کے ماننے پر انسان مجبور ہوجاتا ہے۔ حتیٰ کہ یہ علم علماء کے علاوہ عورتوں' بچوں اور عوام کو بھی حاصل ہوجاتا ہے: جنہیں علم الکلام' منطق یا فلسفہ سے واقفیت نہیں ہوتی' مثلاً اس بات کا علم کہ مکہ اور مدینہ دو شہر ہیں' حضرت ابوبکر اور حضرت عمر خلفاء راشدین میں سے تھے یا عراق میں ایک شہر بغداد ہے۔ اس قسم کا علم' علم ضروری کہلاتا ہے۔ یعنی یہ ایسا علم ہے کہ اگر اس کی خبر دی جائے تو ہر عام خاص کو اس کا علم ہوجائے اور یہ صورت نہ ہو کہ چند لوگ اس علم سے خبر حاصل کرسکیں اور بقیہ لوگ اس سے محروم رہیں۔ اس علم کو علم یقینی بھی کہا جاتا ہے۔[۲۷]

محدثین کے نزدیک علم ضروری سے مراد ایسا علم ہے جس کی تصدیق انسان اس طرح کرے جیسے وہ خود اپنی آنکھوں سے دیکھ رہا ہو' یعنی اسے خبر سے ایسا علم حاصل ہو جس کی تصدیق کرنے پر وہ مجبور ہوجائے۔[۲۸] محدثین کی علم ضروری کی یہ تعریف احناف کی بیان کردہ علم یقین کی تعریف سے پوری مطابقت رکھتی ہے۔

علم نظری

علم نظری کی اصطلاح بھی متکلمین اور منطقیوں کی ہے جسے علماء اصول نے اختیار کیا ہے یہ علم کی وہ قسم ہے جس میں شک کی گنجائش ہو' اور اس میں مختلف لوگ اپنی ذہنی استعداد کے مطابق کسی خبر سے علم حاصل کریں' بلکہ بعض اس سے علم حاصل کرسکیں اور بعض نہ کرسکیں۔ اس سے بچے' عورتیں' عوام اور ایسے لوگ جو صاحب علم نہ ہوں' علم حاصل نہیں کرسکتے۔ اس کو بعض لوگ علم استدلالی بھی کہتے ہیں یعنی یہ علم غور و فکر سے اور نظر صحیح یعنی ترتیب مقدمات سے حاصل ہوتا ہے۔ کیونکہ ترتیب

مقدمات انسان کو اپنی کوشش سے حاصل ہوتے ہیں۔ اس لیے اسے علم اکتسابی بھی کہتے ہیں۔[29]

خبر متواتر کی حجیت کے بارے میں مختلف نقطہ ہائے نظر:

۱۔ علم یقینی کا حصول

احناف اور ابن حزم ظاہری کے نزدیک خبر متواتر سے علم یقین حاصل ہوتا ہے۔ ان کی رائے میں اس خبر میں دو قسم کے شبہ یا دو اعتراض کئے جاسکتے ہیں۔ ایک عدم اتصال کا اور دوسرا یہ کہ خبر کو چند لوگوں نے گھڑ لیا ہے۔ شبہ عدم اتصال تو اس طرح سے زائل ہوتا ہے کہ ان گنت لوگ جو مختلف علاقوں میں رہائش پذیر ہوں، نسل در نسل اس کو اس طرح روایت کرتے آرہے ہیں کہ عقلاً ان کا مخفی طور پر جھوٹ پر متفق ہونا محال ہے۔ اس دلیل سے خبر متواتر کا آپ تک متصل ہونا ثابت ہوتا ہے، اور راویوں کا عادل ہونا روایت کے من گھڑت ہونے کے شبہ کو ختم کردیتا ہے۔ جب یہ دونوں شبے ختم ہوگئے تو اس خبر سے علم یقین حاصل ہوتا ہے اور یہ ایسا ہی ہے جیسے انسان آنکھوں سے دیکھ رہا ہو اور کانوں سے سن رہا ہو۔ احناف کے نزدیک اس خبر کا انکار کرنے والا یا مخالفت کرنے والا کافر ہے جیسے فخرالاسلام بزدوی فرماتے ہیں۔

"ومنکر المتواتر ومخالفہ کافر"[30]

خبر متواتر کا منکر اور اس کی مخالفت کرنے والا کافر ہیں۔

ابن حزم بھی اس نقطہ نظر کے حامل ہیں، جس طرح وہ لکھتے ہیں۔

"ولم یختلف مسلمان فی وجوب الاخذ لان بمثله عرفنا ان القرآن ھوالذی آتی به رسول اللہ صلی اللہ علیه وسلم، وصحه بعث النبی صلی اللہ علیه وسلم وعدد الصلاۃ واحکام کثیرۃ من احکام الزکاۃ وغیر ذلک"[31]

اور مسلمانوں میں اس امر میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ خبر متواتر کو قبول کرنا واجب ہے کیوں کہ اسی خبر متواتر کے ذریعے سے ہی قرآن کا رسول اکرم ﷺ پر نازل ہونا اور رسول اکرم ﷺ کے بعث کی حقانیت کا علم حاصل ہوتا ہے۔ اور نمازوں کی رکعات اور بے شمار احکامات مثلاً زکوۃ کی مقدار وغیرہ بھی ہم اسی سے حاصل کرتے ہیں۔

احناف کے نزدیک اس کے انکار یا مخالفت سے کفر اس لئے لازم آتا ہے کہ اس خبر کے انکار سے رسول اکرم ﷺ کی تکذیب ہوتی ہے اور قرآن کی حقانیت متاثر ہوتی ہے اور بے شمار احکام دین میں اتنا خلل واقع ہوتا ہے کہ دین کی عمارت ہل جانے کا خدشہ واقع ہو جاتا ہے۔ اس لئے اس کا منکر یا مخالف کافر ہے۔[۳۲]

۲۔ علم ضروری کا حصول

مالکی، شافعی اور حنبلی علماء اصول کے نزدیک خبر متواتر سے علم ضروری حاصل ہوتا ہے۔ احناف بھی علم یقینی کے ساتھ علم ضروری کا بھی اضافہ کردیتے ہیں لیکن اس کے مخالف ومنکر کو کافر سمجھتے ہیں، جیسے فخر الاسلام لکھتے ہیں۔

"وھذا القسم یوجب علم الیقین بمنزلہ العیان علما ضروریا"[۳۳]

اور یہ قسم یقینی علم کو واجب کرتی ہے جیسے انسان خود مشاہدہ کررہا ہو یعنی اس سے علم ضروری حاصل ہوتا ہے۔

جمہور کے نزدیک خبر متواتر سے علم ضروری اس لئے حاصل ہوتا ہے کہ سامع اس خبر کو سن کر یقین کرنے پر مجبور ہوجاتا ہے۔ جیسے ائمہ اربعہ کے وجود کی خبر، یا دمشق اور بغداد کے موجود ہونے کی خبر۔ ان اشیاء کو سامع نے قطعاً نہیں دیکھا ہوتا لیکن اس کے باوجود اس کو اس قدر پختہ یقین ہوتا ہے کہ وہ ان اشخاص یا شہروں کے وجود سے انکار نہیں کرسکتا۔[۳۴] اس کی دوسری وجہ یہ ہے کہ خبر متواتر سے ترتیب مقدمات کے بغیر

علم حاصل ہوتا ہے۔ یعنی اس علم کو ہر عام وخاص عادتاً اس طرح حاصل کرلیتا ہے کہ اسے ترتیب مقدمات کی حاجت ہی نہیں ہوتی۔ حتیٰ کہ اس خبر سے عورتیں، بچے، عوام اور کم علم لوگ بھی علم حاصل کرلیتے ہیں[۳۵]۔ جیسے ہر مسلمان کو چاہے وہ عورت ہو بچہ ہو یا عوام میں سے ہو اس بات کا یقینی علم ہے کہ مکہ ایک شہر ہے جس میں اللہ تعالیٰ کا گھر ہے حالاں کہ اس نے اس شہر کو دیکھا ہے اور نہ ہی بیت اللہ کو۔ اور اگر کوئی اسے یہ بات بتائے کہ دنیا کے نقشہ پر یہ شہر موجود ہے اور نہ بیت اللہ، تو سامع اپنے علم میں قطعاً شک نہیں کرے گا بلکہ مخبر کو خبطی یا مجنون تصور کرے گا۔

جمہور علماء نے بعض علماء کی یہ رائے کہ خبر متواتر سے علم حاصل ہوتا ہے، اس بناء پر رد کردی ہے کہ اگر اس سے علم نظری حاصل ہوتا تو یہ علم عام لوگوں کو حاصل نہ ہوتا اور اس میں شک یا شبہ کی گنجائش بھی ہوتی[۳۶]۔

۳۔ علم طمانیت کا حصول

ایک فریق جس میں نظام معتزلی اور متعدد علماء اصول شامل ہیں، کا خیال ہے کہ خبر متواتر سے علم ضروری حاصل نہیں ہوتا بلکہ اس سے ایسا اطمینان حاصل ہوتا ہے جس میں سچائی کا پہلو راجح ہوتا ہے مگر وہ مرتبہ یقین تک نہیں پہنچتا۔ ان کے نزدیک خبر متواتر بے شمار لوگوں کی خبروں کا مجموعہ ہے، یعنی بے شمار راویوں کی خبر واحد مل کر ایک خبر متوار بنتی ہے اور جب خبر واحد میں اصولی طور پر جھوٹ اور اسے خود گھڑنے کا احتمال ہوتا ہے تو بے شمار لوگوں کی خبر واحد میں وہ احتمال کیسے ختم ہوسکتا ہے[۳۷]۔ کیا بے شمار سیاہ فام لوگ مل کر سفید بن جائیں گے؟ یا بے شمار جھوٹے لوگ مل کر سچے بن جائیں گے؟ اگر ہر راوی کی خبر میں جھوٹ کا احتمال ہے تو جب کثیر راوی جمع ہوکر وہ خبردیں گے تو کذب کا احتمال کئی گنا اور بڑھ جائے گا۔ اس لیے خبر واحد سے نہ تو عام یقینی حاصل ہوتا ہے اور نہ ہی علم ضروری۔ ان علماء کے نزدیک اگر خبر متواتر سے علم یقینی کا حصول مان لیا جائے تو پھر یہودیوں کا یہ دعویٰ کہ حضرت موسیٰ علیہ السلام نے فرمایا تھا کہ میرے

بعد کوئی نبی نہیں آئے گا' ماننا پڑے گا جو ان میں تواتر سے منقول ہے۔ اور اس طرح یہودیوں اور عیسائیوں کا حضرت عیسیٰ علیہ السلام کے مصلوب ہونے پر متفق ہونے اور مجوسیوں کے زرتشت کے معجزات پر متفق ہونے کو بھی ماننا پڑے گا کیوں کہ یہ سب ان کے ہاں تواتر سے منقول ہیں۔ مگر ان تمام دعووں کو قبول نہیں کیا جاسکتا جس کی وجہ یہ ہے کہ خبر متواتر سے علم ضروری حاصل نہیں ہوتا بلکہ علم طمانیت حاصل ہوتا جو مشاہدہ کرلینے کے بعد علم یقین کے درجہ تک پہنچتا ہے' مثلاً ایک آدمی کو کسی دوست کی زندہ ہونے کا علم تھا' وہ ایک دن اس کے گھر کے آگے سے گزرا تو اسے گھر میں رونے پیٹنے اور میت کو نہلانے وکفنانے کے انتظامات نظر آئے' اس کے استفسار پر اسے بتایا گیا کہ اس کا دوست فوت ہوگیا ہے۔ اب اسے اس خبر سے علم یقین حاصل نہیں ہوتا' بلکہ علم طمانیت حاصل ہوگا کیوں کہ اس کے دل میں یہ شک باقی ہے کہ ممکن ہو یہ تمام حیلہ جوئی ہو! لیکن جب وہ جنازہ اٹھتے ہوئے اور بعد میں میت کا چہرہ بھی دیکھ لے گا تو اسے علم یقین حاصل ہوجائیگا۔ جس سے یہ بات ثابت ہوتی ہے کہ خبر متواتر سے اطمینان حاصل ہوتا ہے مگر یقین حاصل نہیں ہوتا۔[۳۸]

جمہور علماء اصول نے اس کا جواب یہ دیا ہے کہ خبر کو قبول کرنے کا مقام قلب ہے اور تجربہ سے یہ بات ثابت ہے کہ قلب خبر متواتر کو اس طرح قبول کرتا ہے جیسے اس نے خود مشاہدہ کیا ہو' مثلاً ہم نے خبر متواتر کے ذریعہ یہ بات اس طرح قبول کی کہ دنیا میں ایک شہر مکہ ہے جسے ہم نے اپنے شہر کے وجود کو دیکھا ہوا ہے اور باقی خبریں بھی اس طرح قبولیت حاصل کرتی ہیں۔ کیوں کہ یہ بات تجرباتی حقیقت ہے کہ مجموعے سے ایک ایسا امر حاصل ہوجاتا ہے جو واحد سے حاصل نہیں ہوتا مثلاً کئی تاروں سے مل کر بنائی گئی ڈور ایک تار سے کئی گنا زیادہ مضبوط ہوتی ہے' حالانکہ وہ اسی ایک تار کے مجموعے سے تیار ہوتی ہے اور ایک ایک سپاہی کا شہروں کو فتح کرنا عادتاً محال ہے مگر ان سپاہیوں کا مجموعہ جو لشکر کہلاتا ہے جب حملہ کرتا ہے تو شہر فتح کرلیتا ہے۔ بس اس سے یہ بات ثابت ہوتی ہے کہ واحد کے حکم میں اور کل کے حکم میں فرق ہے۔ جہاں تک

اس مثال کا تعلق ہے کہ کالوں کا مجموعہ سفید نہیں ہو سکتا یہ قیاس مع الفارق ہے۔ ہاں یہ ضرور ہے کہ ایک کالے آدمی سے کالے رنگ کی اہمیت نہیں بڑھتی لیکن جب بے شمار سیاہ فام مل جائیں تو کالے رنگ کی کثرت سے اس رنگ کی اہمیت بڑھ جائے گی۔ اس لئے جب بے شمار خبر واحد مل جائیں تو ان کی اہمیت بڑھ جاتی ہے اور وہ خبر متواتر کا مقام حاصل کر لیتی ہے اور ان میں علم یقینی حاصل ہوتا ہے۔[۳۹]

جہاں تک یہودی، عیسائی اور مجوسی کے دعووں کا تعلق ہے تو یہ خبر متواتر کی شرطوں پر پورے نہیں اترتے کیوں کہ خبر کی ایک شرط یہ ہے کہ کثرت تعداد اول سے آخر تک ہر طبقہ میں موجود رہے۔ مگر یہ شرط ان کے دعووں میں قطعاً مفقود ہے اس لیے ان کی یہ خبریں، خبر متواتر شمار نہیں ہوں گی، بلکہ یہ تمام خبریں بعد کی گھڑی ہوئی ہیں۔ جس طرح شیعوں کی یہ خبر کہ حضرت علی رسول اللہ ﷺ کے بعد امام ہوں گے اسی قبیل سے ہے۔[۴۰]

۴۔ علم نظری کا حصول

بعض علماء اصول جن میں کعبی ابوالحسن معتزلی، امام الحرمین جوینی اور ایسے ہی دیگر علماء اصول شامل ہیں، کے نزدیک خبر متواتر سے علم نظری یعنی علم استدلالی و کسبی حاصل ہوتا ہے نہ کہ علم ضروری۔ ان کی رائے میں اگر اس سے علم ضروری حاصل ہوتا تو آج لوگوں میں اس خبر کے بارے میں اختلاف نہ ہوتا حالانکہ ہم لوگوں میں اس خبر کے بارے میں کافی اختلاف پائے جاتے ہیں۔ ان کی رائے میں خبر متواتر سے بھی ترتیب مقدمات کے ذریعہ علم حاصل ہوتا ہے مثلاً جب تک خبر متواتر کی یہ شرائط کہ: اس کو لوگوں کی ایک کثیر تعداد جس کا جھوٹ پر مخفی طور پر متفق ہونا محال ہو روایت کرے اور جس خبر کو لوگوں کی اتنی تعداد روایت کرے اس سے علم ضروری حاصل ہوتا ہے، ذہن میں موجود نہ ہو انسان کسی خبر کو خبر متواتر تصور نہیں کرتا۔ اور جب کوئی خبر بھی ان ترتیب مقدمات کی محتاج ہو تو اس سے کبھی علم ضروری حاصل نہیں ہوگا۔ اس

لیے ان علماء کے نزدیک خبر متواتر سے علم نظری یعنی علم استدلالی و کسبی حاصل ہوتا ہے۔[۴۱]

جمہور کے نزدیک اگر خبر متواتر سے حاصل شدہ علم نظری ہوتا تو صرف صاحب علم لوگوں کو حاصل ہوتا لیکن ہم دیکھتے ہیں کہ یہ علم عوام اور بچوں تک کو حاصل ہوتا ہے او جہاں تک اختلاف کا تعلق ہے تو صاحب علم لوگوں کے درمیان اس میں اختلاف نہیں بلکہ معاندین اس میں اختلاف کرتے ہیں۔ اور دوسرا اختلاف کی وجہ بعض لوگوں کا خبر سننے میں غفلت کا وقوع ہوتی ہے جس کی وجہ سے انہیں کچھ وسواس لاحق ہوجاتا ہے۔ لیکن نفس خبر سے جو علم حاصل ہوتا ہے وہ ضروری ہوتا ہے اس لیے جمہور علماء اس طرف راغب ہیں کہ خبر متواتر سے علم ضروری حاصل ہوتا ہے نہ کہ علم نظری۔[۴۲]

۵۔ امام غزالی کی رائے

امام غزالی نے خبر متواتر کی حجیت کی بارے میں اپنی علیحدہ رائے پیش کی ہے ان کے نزدیک خبر متواتر سے حاصل شدہ علم ضروری ہے اور نہ ہی نظری۔ بلکہ ان معاملات میں سے ہے جن کے قیاس ان کے ساتھ ہوتے ہیں۔ یعنی یہ ان معنی میں ضروری ہے کہ اس کے حصول کے لیے درمیان میں ایسے واسطے کی ضرورت نہیں جو اس علم تک پہنچائے، حالانکہ وہ واسطہ ذہن میں موجود ہوتا ہے، لیکن اس کا شعور نہیں ہوتا اور اس کو اس اعتبار سے ضروری نہیں کہا جاسکتا کہ یہ بغیر واسطہ کہ حاصل ہوتا ہے جیسے اس امر کا علم کہ قدیم حادث نہیں ہوسکتا اور موجود معدوم نہیں ہوسکتا وغیرہ۔[۴۳]

۶۔ شریف مرتضیٰ و آمدی کی رائے

شیعہ اصولی شریف مرتضیٰ اور شافعیہ میں سے سیف الدین آمدی کے نزدیک خبر متواتر سے علم حاصل ہوتا ہے لیکن کیا وہ علم ضروری ہے یا نظری؟ تو اس بارے میں

دونوں نے توقف کیا ہے۔[۴۴]

۷۔ خبر متواتر سے علم کا حصول ممکن نہیں

ایک فریق کے نقطہ نظر کے مطابق خبر متواتر سے علم کا حصول ممکن ہی نہیں، ان کے خیال میں خبر متواتر کو جس کے بارے میں علماء کی رائے ہے کہ اس سے علم حاصل ہوتا ہے، مخبرین ہی نسل در نسل نقل کرتے ہیں حالانکہ کسی کو بھی علم دینا انسانی قدرت سے باہر ہے اور جو شے انسانی قدرت میں نہ ہو اس کو لوگوں کی کم تعداد روایت کرے یا کثیر تعداد، ان کی خبر سے کبھی علم حاصل نہیں ہو سکتا۔ دراصل ان کے نزدیک خبر خود بذاتہ موجب نہیں خواہ اسے چند آدمی روایت کریں یا زیادہ۔[۴۵]

دراصل یہ نقطہ نظر سمیہ اور براہمہ کا ہے، اور یہ لوگ بت پرست اور رسالت کے منکر ہیں۔ ان کے نزدیک علم کا حصول حواس خمسہ سے ہے ممکن ہے اور پھر ان میں سے کچھ حال اور ماضی میں فرق کرتے ہیں اور ان کا یہ دعوی ہے کہ علم صرف حال سے ہی حاصل ہوتا ہے اور ماضی کی خبریں سے علم حاصل نہیں ہوتا؛ کیونکہ ماضی حواس کے ادراک سے باہر ہے۔ اور کیوں کہ خبر متواتر ماضی سے متعلق ہے اس لیے اس سے کسی قسم کا علم حاصل نہیں ہوتا۔[۴۶] جمہور علماء اصول نے اس کا جواب یہ دیا ہے کہ ہم عقلاً بھی خبر متواتر سے حصول علم کا انکار نہیں کرسکتے کیوں کہ ہمیں اپنے آباء واجداد کے ہونے پر اس طرح یقین ہے کہ جیسے ہم اپنی اولاد کو آنکھوں سے دیکھ رہے ہیں اور ہمیں اپنی پیدائش اور پرورش کا بھی اس طرح یقین ہے جیسے ہم اپنے بچوں کو اپنے سامنے پرورش کرتے ہوئے دیکھ رہے ہیں۔ اور ہمیں اپنے آباء واجداد کی معرفت اور بچپن میں اپنی پرورش کا علم خبر متواتر کے ذریعے ہی حاصل ہوا ہے۔ جو لوگ اس سے حصول علم کا انکار کرتے ہیں وہ احمق ہیں، نہ اپنے آپ کو پہچانتے ہیں، نہ دین اور دنیا کو اور نہ اپنے والدین کو۔[۴۷]

دوم یہ کہ تجربہ سے یہ بات ثابت ہے کہ لوگوں کی طبیعتیں مختلف ہوتی ہیں اور

ان کے ارادوں میں بھی فرق ہوتا ہے' اور اسی وجہ سے ہر انسان کا نقطۂ نظر مختلف ہوتا ہے۔ اگر تمام لوگ ان طبعی اختلافات کے باوجود کسی ایک خبر کے نقل کرنے پر متفق ہوگئے ہیں تو اس میں دو احتمال ہیں یا تو ان تمام نے اس کو سنا ہوگا یا پھر انہوں نے اس خبر کو گھڑلیا ہوگا۔ لیکن خبر گھڑنے کا احتمال تو اس وجہ سے باقی نہیں رہتا کہ تمام لوگ ایک محلّہ' یا شہر کے رہنے والے نہیں ہوتے بلکہ مختلف مقامات کے رہنے والے اور ان گنت ہوتے ہیں اور مزید یہ کہ تمام لوگ عادل ہوتے ہیں' اس لئے دوسرا احتمال' یعنی انہوں نے خبر کو سن کر آگے روایت کیا ہوگا ہی باقی رہ جاتا ہے۔

تمام صحابہ کرام عادل تھے اور انہوں نے رسول اکرم ﷺ سے ایک طویل عمر تک علم حاصل کیا اور بعد میں ان میں سے اکثر مشرق و مغرب میں پھیل گئے' اور ان کی تعداد بھی بے شمار تھی پھر مختلف مقامات پر رہتے ہوئے تمام نے ایک ہی خبر کو روایت کیا' تو اس سے خبر کو اپنی طرف سے بنانے کا احتمال بالکل ہی ختم ہوجاتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ خبر متواتر سے یقینی علم حاصل ہوتا ہے۔ اور جو لوگ یہ سمجھتے ہیں کہ اس سے علم حاصل نہیں ہوتا وہ منکرین رسالت بھی ہیں اور عقلی دلیل کو بھی قطعاً نہیں سمجھتے۔[۴۸]

خبر متواتر کی حجیت میں مختلف نقطہ ہائے نظر کے مطالعہ سے یہ بات واضح ہوتی ہے کہ ان میں احناف اور جمہور کا نقطہ نظر حقیقت کے زیادہ قریب ہے اور یہ بات بھی مسلم ہے کہ خبر متواتر سے علم یقینی یا علم ضروری حاصل ہوتا ہے۔ اگر اس خبر سے علم کی نفی کی جائے تو پھر انسان دنیا میں نہیں رہ سکتا کیوں کہ ماضی کے بغیر حال کی عمارت کو کھڑا کرنا ایسے ہے جیسے عمارت بغیر بنیادوں کے تعمیر کردی جائے۔ اور اگر خبر متواتر سے علم نظری یا طمانیت حاصل ہوتا ہے تو پھر دنیا میں علم یقینی کے حصول کا ذریعہ کوئی نہیں رہتا۔ اس لیے یہ بات ماننی پڑتی ہے کہ خبر متواتر سے علم یقینی حاصل ہوتا ہے اور یہی وہ حقیقت ہے جس کا احناف اور جمہور نے اظہار کیا ہے۔ (واللہ اعلم بالصواب)

حوالہ جات

۱۔ تفصیل کے لیے دیکھئے۔ ابن خلدون عبدالرحمان بن محمد' مقدمہ ابن خلدون' لبنان' موسسہ الاعلمی' تاریخ اشاعت درج نہیں ہے' ص ۴۴۵

۲۔ الشافعی امام محمد بن ادریس۔ کتاب الرسالہ میں ان کی تفصیل موجود ہے۔

۳۔ ابن الصلاح الشہرزوری۔ مقدمہ ابن الصلاح۔ ملتان فاروقی کتب خانہ ۱۳۵۷ھ اس میں متعدد مقامات پر علماء اصول اور فقہاء کا حوالہ دیا ہے ملاحظہ فرمائیں ص ۲۶۔ بیان حدیث مرسل' ص ۴۴ حدیث مفصل' ص ۳۵ حدیث مدلس۔ اور اس قسم کے بے شمار عبارتیں جن میں فقہاء کا ذکر ہے۔

۴۔ محمد تقی امین۔ فقہی اسلامی کا تاریخی پس منظر۔ لاہور' اسلامک پبلی کیشنز ۱۹۸۳ء ص ۳۸۹

۵۔ ڈاکٹر محمود طحان۔ تیسر مصطلح الحدیث' لاہور۔ دارنشر الکتب الاسلامیہ' تاریخ ندارد ص ۱۳

۶۔ تفصیل کے لئے دیکھئے۔ سرخسی شمس الائمہ۔ اصول السرحسی۔ تحفیق ابوالعا ودابانی۔ قاہرہ۔ مطابع دارالکتاب العربی ۱۹۷۲ء' ج ۱ ص ۳۴۱

۷۔ ابن الصلاح۔ مقدمہ ابن الصلاح۔ ص ۳۴

۸۔ فخر الاسلام بزدوی۔ اصول البزدوی' کراچی نور محمد تجارت کتب' تاریخ ندارد ص ۱۳۹

۱۰۔ ابن منظور افریقی۔ لسان العرب' (تحقیق علی شیری) کتاب الواؤ' باب الراء

۱۱۔ المومنون' ۴۴

۱۲۔ راغب اصفہانی۔ المفردات فی غریب القرآن' ص ۵۱۱ نیز ملاحظہ فرمائیں فیروز آبادی۔ القاموس المحیط' باب الراء' فصل الواو۔ سعدی ابو حبیب القاموس الفقہی لغہ واصطلاحا' کراچی' ادارۃ القرآن والعلوم الاسلامیہ' تاریخ طباعت غیر موجود' حرف الواؤ۔

۱۳- فخر الاسلام بزدوی- اصول البردوی' ص ۱۵ نیز ملاحظہ فرمائیں' سرخسی- اصول السرحسی' ج۱' ص ۲۸۲- سفی- کشف الاسرار شرح المنار' بیروت- دارالکتب العلمیہ ۱۴۰۷ھ ج۲ ص ۶

۱۴- ابن حزم ظاہری- الاحکام فی اصول الاحکام' مصر- مکتبہ الخانجی ۱۳۴۵ھ ج۱ ص ۱۰۴

۱۵- بدخش- شرحالبدخش' بیروت- دارالکتب العلمیہ ۱۴۰۷ھ ج ۲ ص ۳۰۸ طوفی نجم الدین ابن الربیع- شرح مختصر الروضہ- بیروت- موسہ الرسالہ' ۱۹۸۸ء' ج۲ ص ۷۳- عضد الدین ایجی شرح مختصر ابن الحاجب' مصر' مطبعہ الکبری الامیریہ' ۱۳۱۸ھ ج۲ ص ۵۱

۱۶- قرافی- سرح تنقیح الفصول' مصر المطبعہ الخیریہ- ۱۳۰۶ھ ص ۱۵۲

۱۷- ابن قدامہ عبداللہ بن احمد- روضہ الناظر وجنہ المناظر' قاہرہ' مطبعہ سلفیہ ۱۳۹۱ھ ص ۳۸

۱۸- ابن نجار فتوحی- سرح الکوکب المنیر' (تحقیق وہبہ الزحیلی وغیرہ) مکہ مکرمہ کلیہ السریعہ- الکتاب الخامس ج۲ ص ۳۲۴

۱۹- آمدی- الاحکام فی اصول الاحکام' قاہرہ- مطبع المعارف- ۱۳۳۲ھ ج۲ ص ۲۱

۲۰- ایضاً-

۲۱- ماوردی- ادب القاضی- تحقیق یحیی ہلال سرحان- بغداد' مطبع ارشاد ج۱ ص ۲۷۱

۲۲- ایضاً

۲۳- صحیح بحاری- کتاب الایمان' باب ماجاء انما الاعمال بالنیات' حدیث نمبر ۵۴

۲۴- البزدوی- اصول البزدوی' ص ۱۵۰

۲۵- البقرہ ۲۴۰

۲۶۔ نحم الغنی۔ مزیل الغواش شرح اصول الشاشی' ملتان۔ فاروقی کتب خانہ۔ تاریخ ندارد۔ ص ۲۹۹ نیز ملاحظہ فرمائیں۔ سرخسی۔ اصول السرحسی' ج۱' ص ۲۸۴

۲۷۔ امام غزالی۔ المستصفی من علم الاصول۔ مصر مکتبہ تجاریہ الکبری ۱۳۵۶ھ ج۱ ص ۱۸۵

طوفی۔ شرح مختصر الروضہ' ج۲' ص ۷۹

۲۸۔ محمود طحان۔ تیسیر مصطلح الحدیث ص ۱۹

۲۹۔ ابن قدامہ۔ روضہ الناظر' ص ۴۹

۳۰۔ فخرالاسلام بزدوی۔ اصول البزدوی' ص ۱۵۱ نیز ملاحظہ فرمائیں۔ سرخسی۔ اصول السرحسی' ج۱' ص ۲۸۳

۳۱۔ ابن حزم۔ الاحکام فی اصول الاحکام' ج۱' ص ۱۰۴

۳۲۔ نسفی۔ کسف الاسرار شرح المنار' ج۲' ص۱۱ نیز ملاحظہ فرمائیں' عبدالحق حقانی۔ حسامی مع شرح بالسامی دیوبند کتب خانہ رحیمیہ' تاریخ ندارد ج۱ ص ۱۴۰

۳۳۔ فخرالاسلام بزدوی۔ اصول البزدوی' ص ۱۵۰

۳۴۔ محمد امین شنقیطی۔ مذکرہ فی اصول الفقہ۔ قاہرہ مکتبہ ابن تیمیہ' تاریخ ندارد ص ۱۱۷

۳۵۔ شوکانی۔ محمد بن علی بن محمد۔ ارشاد الفحول الی تحقیق الحق من علم الاصول' مصر احکام الاصول' بیروت الموسسہ الرسالہ ۱۹۸۹ء ص ۱۵۲۔ ابن لحام۔ المختصر فی اصول الفقہ ۸۱۔ ابن نجار فتوحی۔ شرح الکوکب المنیر' ج۲' ص ۳۲۵

۳۶۔ بدخش۔ شرح البدخشی' ج۲' ص ۳۰۔

۳۷۔ عضدالدین ایجی۔ شرح مختصر ابن حاجب' ج۲' ص ۵۱

۳۸- سرخسی- اصول السرحسی، ج۱، ص ۲۸۴ نیز ملاحظہ فرمائیں، نسفی- کتشف الاسرار سرح المنار، ج۲، ص ۷- فخرالاسلام بزدوی- اصول البزدوی، ص ۱۵۰- ماوردی- ادب الماصی- ج۱، ص ۳۲۵- عبدالحق حقانی- حسامی شرح بالنامی، ج۱، ص ۱۴۰- آمدی- الاحکام فی اصول الاحکام، ج۲، ص ۲۳

۳۹- نسفی- نورالانوار سرح المنار، ص ۹ نیز ملاحظہ فرمائیں، سرخسی- اصول السرحسی، ج۱، ص ۲۸۵- آمدی- الاحکام فی اصول الاحکام، ج۲ ص ۲۶

۴۰- عبدالعلی بحرالعلوم- فواتح الرحموت شرح مسلم الثبوت، ہم منشورات الرضی- تاریخ ندارد ج۲، ص ۱۱۴ عضد الدین ایجی- سرح محتصر ابن الحاجب، ج۲، ص ۵۰

۴۱- ابن الحسین محمد بن علی الطیب البصری المعتزلی- المعتمد فی اصول الفقہ بیروت- دارالکتب العلمیہ ۱۴۰۳ھ ج۲ ص ۸۱ نیز ملاحظہ فرمائیں، جوینی عبدالملک بن عبداللہ- الورقات فی الاصول- بیروت، دارالفکر، تاریخ طباعت غیر موجود، ص ۱۷۹- بدخشی- سرح البدحسی، ج۲، ص ۳۰- ابوالولید باجی- احکام المصول فی احکام الاصول- ص ۲۳۹- محمد امین شنقیطی- مذکرہ فی اصول الفقہ، ص ۱۱۷

۴۲- شیرازی- کتاب اللمع، مکہ مکرمہ- مکتبہ محمد صالح منصور الباز ۱۳۲۵ھ ص ۱۴۲

۴۳- غزالی- المستصفی، ج۱، ص ۸۶ نیز ملاحظہ فرمائیں، شوکانی- ارشاد الفحول، ص ۴۱- آمدی- الاحکام فی اصول الاحکام، ج۲، ص ۲۷

۴۴- آمدی- الاحکام فی اصول الاحکام، ج۲، ص ۳۷ نیز ملاحظہ فرمائیں، ارموی- التحصیل من المحصول بیروت الموسسہ الرسالہ ۱۹۸۸ء ج ۲ ص ۹۷

۴۵- سرخسی- اصول السرحسی، ج۱، ص ۲۸۳ نیز ملاحظہ فرمائیں، عضدالدین ایجی- شرح محتصر ابن حاجب، ج۲، ص ۵۲

۴۶۔ عبدالعلی بحرالعلوم۔ فواتح الرحموت شرح مسلم الثبوت، ج۲، ص ۱۳
نیز ملاحظہ فرمائیں ابن نجار فتوحی۔ شرح الکوکب المنیر، ج۲، ص۳۲۶۔ آمدی۔
الاحکام فی اصول الاحکام، ج۲، ص ۴۲
۴۷۔ فخرالاسلام بزدوی۔ اصول البزدوی، ص ۱۵۱ نیز ملاحظہ فرمائیں، آمدی۔
الاحکام فی اصول الاحکام، ج۲، ص ۴۲
۴۸۔ سرخسی۔ اصول السرحسی، ج۱، ص ۲۸۳

ضیاء الدین

شخصیات۔ جن کا ذکر ڈاکٹر ذاکر حسین نے کیا

یوں تو ڈاکٹر ذاکر حسین کی بیش قیمت زندگی کے ہر ہر لمحہ میں بہت قیمتی انسانوں سے رابطہ اور ضابطہ کا تعلق رہا ہے جن کی تعداد لاکھوں میں ہو سکتی ہے۔ پیش نظر مقالے میں صرف ان شخصیات کو جاننے کی سعی کی گئی ہے جن کو زبان ذاکر نے کبھی کسی جگہ ذکر کیا' یا قلم ذاکر نے نقش کیا۔ جو تقریریں طبع زاد ہیں' ریڈیائی نشریے چھپ چکے ہیں اور جو مقالے' کتب اور مطبوعہ خطوط ممکن حد تک دستیاب ہو سکے' ان کی مدد سے مذکور شخصیات کی ایک تعداد تک پہنچنے کی کوشش کی گئی ہے اس تعداد میں کمی وبیشی کی پوری گنجائش ہے۔

ڈاکٹر ذاکر حسین ایک ہونہار طالب علم' کامیاب معلم' باشعور منتظم اور مخلص سماجی رہنما تھے۔ آپ نے اپنی مقناطیسی اور سیمابی صفات کے ذریعہ سماج کے ہر طبقہ کو متاثر کردیا اور شاہ وگدا سب آپ کے محتاج ہوگئے' آپکی آغوش میں سبھوں کو سکون میسر ہوا۔

ڈاکٹر ذاکر حسین کی تقریروں' تحریروں اور خطوط میں تقریباً ۴۹۲ شخصیات مذکور

ضیاء الدینؒ صاحب، شعبہ اسلامک اسٹڈیز' مسلم یونیورسٹی' علیگڈھ

ہیں جنکی تفصیل حسب ذیل ہے :

(۱)	رشتے داروں کی تعداد	۱۷
(۲)	شاگردوں کی تعداد	۲
(۳)	اساتذہ کی تعداد	۳
(۴)	رفقاء علی گڑھ کی تعداد	۴۰
(۵)	رفقاء جامعہ کی تعداد	۱۲
(۶)	ہم عصروں کی تعداد	۸۵
(۷)	شعراء و ادباء	۴۳
(۸)	حکماء وعلماء	۲۳
(۹)	نواب رشاہ	۸
(۱۰)	تاجر پیشہ حضرات	۴
(۱۱)	تاریخی شخصیات کی تعداد	۴۱
(۱۲)	ہندوستانی سیاسی رہنماؤں کی تعداد	۲۱
(۱۳)	غیر ہندوستانی سیاسی شخصیات کی تعداد	۱۳
(۱۴)	ماہرین سیاسیات' معاشیات وندہبیات	۴۰
(۱۵)	دوستوں کے بچے' بیویاں اور رشتے دار	۲۰
(۱۶)	عام انسانوں کی تعداد	۱۲

آئندہ سطروں میں صرف ان اشخاص کے نام تحریر کئے جاتے ہیں جن کے بارے میں ڈاکٹر ذاکر نے کوئی رائے ظاہر کی' کوئی تعریفی بات فرمائی' کوئی خاص تاریخی واقعہ بیان فرمایا' کوئی چیز طلب فرمائی' معذرت کی یا کوئی مزاحیہ جملہ ادا کیا۔ اور ساتھ ہی ساتھ ان ماخذ کا ذکر بھی کیا جاتا ہے جہاں یہ شخصیات مذکور ہیں تاکہ عاشقین ذاکر تلاش و جستجو کے بعد کے مراحل طے کر سکیں۔

رشتے دار

ایک معتدل ومتوازن شخص کی طرح ڈاکٹر ذاکر نے شادی کی، بچوں کی تعلیم وتربیت کا انتظام کیا اور خوشگوار خاندانی ماحول بنانے کی ہمہ وقت کوشش کی۔ اولاد سے انتہائی بے تکلف اور بے پناہ محبت فرمانے والے ذاکر ایک خط میں لکھتے ہیں :

.عشاگر صاحب سے ٹیپو کی گفتگو ہوئی بولے 'Speak in English' یہ ٹھاٹھ ہیں۔[1]

شبستان اردو ڈائجسٹ دسمبر۱۹۹۹ء ذاکر صاحب ذاتی یادیں۔ مرتب عابد رضا بیدار وغیرہ جیسے ماخذ ہیں جن سے رشتہ داروں کا سراغ لگتا ہے وہ حسب ذیل ہیں:

بیوی: شاہجہاں بیگم، بیٹیاں: صفیہ بیگم، سعیدہ بیگم، مرحومہ رقیہ وریحانہ، داماد : خورشید عالم اور ظل الرحمان، خرم، نیلو، انجم، بشریٰ، ٹیپو، شمع، امتیاز حسین اور ڈاکٹر مسعود حسین خان۔

شاگرد

شاگردوں کی کثیر تعداد یوں تو جامعہ ملیہ اسلامیہ کے قیام کے زمانہ میں پیدا ہوئی لیکن علی گڑھ کے زمانہ میں بھی ایک معتدبہ تعداد کا پتہ لگتا ہے جس کا ذاکر صاحب کے خطوط میں جابجا ذکر ملتا ہے۔ بعض شاگردوں سے تعلق آخری زمانہ تک باقی رہا مثلاً ڈاکٹر محمد اکرام خاں، جن کے نام بیسیوں خطوط کے عکسی ایڈیشن، خدابخش لائبریری، پٹنہ سے شائع ہوچکے ہیں۔ اسلوب احمد انصاری، انگریزی کے اچھے ادیب ہوئے انہیں لکھتے ہیں:

Arrows of Intellect کا وہ نسخہ بھی جو آپ نے بھیجا تھا میں نے جستہ جستہ ہی دیکھا اب اسے مفصل دیکھنے کو جی چاہتا ہے...... جو تھوڑا سا دیکھا وہ بہت خوب ہے اور اسی نے پوری کتاب پڑھنے کا شوق دلایا۔[2] ایک دوسرے خط میں اپنا ایک رویہ اپنے ایک عزیز شاگرد ڈاکٹر رضی کو بتاتے ہیں یہ خط ۲۱ اگست ۱۹۵۸ء کو راج بھون رانچی سے لکھا گیا :

"میں نے پے در پے تجربات کے بعد یہ فیصلہ کیا ہے آئندہ از خود کسی کی سفارش کسی سے نہ کروں گا" ۳

اساتذہ

ڈاکٹر ذاکر حسین کی تعمیر میں سینکڑوں اساتذہ نے حصہ لیا ہو گا لیکن بد قسمتی سے ڈاکٹر ذاکر کی تحریروں میں سب سے کم جس طبقہ کا نام ملتا ہے وہ یہی محسن طبقہ اساتذہ کا ہے شاید اس کی وجہ سیاسی و سماجی کاموں کا طوفانی اور ہنگامہ خیز ازدہام ہو۔ ہم حسن ظن ہی سے کام لیتے ہوئے کہیں گے کہ انہوں نے اپنی تحریروں میں ذکر ضرور کیا ہو گا اور وہ تحریر میری دسترس سے ہنوز باہر ہے۔

سید الطاف حسین ہیڈ ماسٹر اٹاوہ اسلامیہ ہائی اسکول کے متعلق ۳۰ جولائی ۱۹۴۷ء کو اسکول براڈ کاسٹس پروگرام کے تحت آل انڈیا ریڈیو سے ایک تقریر بعنوان "کالج میں میرا پہلا دن" میں فرماتے ہیں:

"اچھا استاد دنیا کی سب سے بڑی نعمتوں میں سے ہے وہ ہزار سازو سامان پر بھاری ہوتا ہے میں نے ساری زندگی میں سید الطاف حسین صاحب جیسا استاد نہیں دیکھا۔ کوئی نہ دیکھا جو اتنی شفقت اپنے شاگردوں سے کرتا ہو اور پھر شاگرد اس کا اتنا ادب کرتے ہوں۔ محبت سے جو ادب پیدا ہوتا ہے اس کی ایسی مثالیں میں نے کم دیکھی ہیں۔ ۔۔۔مدرسہ چھوڑنے کے کوئی ۲۵ سال بعد جب لوگوں کے خیال میں اور اپنے زعم میں بھی، بہت کچھ پڑھ لکھ لیا تھا، ان سے ایک علمی گفتگو ہوئی تو سچ مانئے اس میں ذرا بھی انکسار نہیں تھا، کہ اپنے علم اور ان کے علم میں اس وقت بھی وہی تفاوت پایا جو اس وقت تھا جب میں مدرسے میں ان سے پڑھتا تھا۔۔۔"

اس مدرسے میں ایک اور شخصیت منیجر صاحب یعنی مولوی بشیر الدین صاحب کی بھی تھی جن سے اکثر طالب علم متاثر تھے مگر ان دونوں آدمیوں کا رنگ الگ الگ تھا

اور ان کی تاثیر کا انداز جدا جدا۔ ۔ ۔ الطاف صاحب کی نیکی اس انداز سے ان کے شاگردوں میں جگہ پاتی تھی "شاخ گل" میں جس طرح باد سحر گاہی کا نم۔ بشیرالدین صاحب تلقین کرتے تھے' دھمکاتے تھے' ڈراتے تھے' خفا بھی ہوتے تھے۔ اٹاوہ کے بہت سے طالب علموں کو مولوی صاحب کاشاکی بھی پایا۔ ۔ ۔ الطاف حسین صاحب کا سب کو دلدا پایا ان کو بھی جنہیں انہوں نے مدرسہ سے ہمیشہ کے لئے نکال دیا تھا۔[۴]

صوفی بزرگ حسن شاہ

جن کی سرپرستی نے ذاکر حسین کو ایک خاص رنگ' ایک خاص مزاج اور ایک خاص پہچان دی جو ہمیشہ یکساں اور توانا رہا: "الطاف حسین صاحب کی نگرانی میں تھا کہ ایک صوفی بزرگ حسن شاہ صاحب نے توجہ فرمائی اور لمبی تعطیلوں میں میری تربیت کا کام خود اپنے ذمے لے لیا' اور زندگی کے اس موڑ پر جب زندگی ایک پکے سانچے میں ڈھلنا شروع ہوتی ہے ایسی شفقت سے جو ماں کی شفقت سے کم نہ تھی مجھے راستہ دکھایا۔ افسوس کہ مجھے مجموعی طور پر تین سال میں کوئی ۸-۹ مہینے ان کی خدمت میں گذارنے کا نصیب ہوئے۔ اس کے بعد وہ دنیا سے رحلت فرماگئے۔ اگر مجھے یہ صحبت نصیب نہ ہوئی ہوتی تو شاید میری زندگی کا رنگ کچھ اور ہوتا ان کی یاد آج تک میرے لئے سرمایہ راحت ووجہ حوصلہ افزائی ہے۔[۵]"

مولانا محمد علی

"پھر مولانا محمد علی اس عہد کی ان غیر معمولی شخصیتوں میں تھے جنہیں قدرت نے ذہنی قوتوں کے ساتھ قلب وروح کی بے تابی بھی ارزانی فرمائی ہے ان کا ذہن انہیں فرزانوں کا فرزانہ اور ان کا دل انہیں دیوانوں کا دیوانہ بنا دیتا ہے جامعہ کے ابتدائی کام کرنے والوں کو اس دیوانہ فرزانہ کی شاگردی اور ہم رکابی کا شرف بھی حاصل ہوا جس

نے ہماری قومی زندگی کے بہت سے ادارے توڑے اور بہت سے شیشہ گروں کی دکانیں درہم برہم کردیں۔ جامعہ والوں کو ان سے وہ گرمی قلب ملی جو مایوسیوں میں امیدوار، تہی دستی میں غنی رکھ سکتی ہے۔۔۔ لیکن محمد علی کی تربیت نے ہمیں دل شکستہ ویران کی قدر کرنا سکھا دیا تھا[۶]"

ڈاکٹر ذاکر حسین کو تبلیغی جماعت کے کام اور اس کے بانیوں سے انتہائی درجہ لگاؤ اور شغف تھا۔ مولانا ابوالحسن علی ندوی کو لکھتے ہیں:

"محب محترم۔۔۔۔ رخصت ہوتے وقت جو گفتگو میوات میں ایک مرکز کے قیام کے متعلق ہوئی تھی اس کا سلسلہ جاری رہا۔۔۔ اور مفصّل گفتگو کے بعد طے پایا کہ اگر آپ تیار ہوں تو یہ کام اللہ کا نام لے کر شروع کر ہی دیا جائے۔ بس بسم اللہ کیجئے، ضروری یہ ہے کہ آپ چند روز کے لئے تشریف لے آئیں اور ہم چند لوگ میوات چل کر بعض مقامات دیکھ لیں اور فیصلہ کریں کہ مرکز کہاں ہو"

رفقاء علی گڑھ

حلقہ یاران علی گڑھ میں مختلف پیشے، صلاحیت اور درجے کے لوگ شامل ہیں۔ احباب کے یہ حلقے انکی تحریروں میں ۱۹۱۳ تا ۱۹۲۰ میں جبکہ انہوں انٹرمیڈیٹ (سائنس) بی اے (انگریزی ادب، فلسفہ، معاشیات) کیا اور ۱۹۴۸ تا ۱۹۵۶ تک وائس چانسلری کے زمانے، میں آئے ہیں۔ درمیانی وقفہ قیام جامعہ ملیہ اسلامیہ، قیام جرمنی اور سماجی مشغولیات نیز تقسیم ہند کے بحرانی حالات میں گذرا۔

ہارون خان شیروانی

۲۸، اگست ۱۹۵۰ء کو لکھتے ہیں: علی گڑھ میں غریب طلباء کی تعداد بڑھتی جارہی ہے ڈیوٹی سوسائٹی واحد ادارہ ہے جس نے مسلم یونیورسٹی کی عزت وتوقیر میں اضافہ کیا۔

تقسیم ملک نے معاشی تنگی پیدا کردی ہے جو وفد آپ کے علاقے میں جارہا ہے اس کا تعاون کیجئے اور مالی تعاون دلوایئے۔[۸]"

افتخار حیدر زیدی

افتخار حیدر زیدی کو لکھتے ہیں:

I am sure that this body (Appointed Committee will give due consideration to your case ..... I shall be very glad to do whatever I can for your son if he seeks admission here. But I am not in a position to meet the total expences of his education [9]

پروفیسر ہارون خان شیروانی

"آپ تو ان چند لوگوں میں ہیں جو پنڈت جی کو ان کی طالب علمی کے زمانہ میں نہایت قریب سے جانتے تھے اس ساتھ کے چھٹنے کا جتنا افسوس آپ کو ہو سکتا ہے اور کسے ہوگا۔" [۱۰]

ظہیرالدین علوی

"جامعہ اردو کی ترقی کا سہرا آپ ہی کے سر ہے۔[۱۱]" (ظہیرالدین جامعہ اردو کے بانی مبانی ہیں جنہوں نے اسے ملک گیر شہرت دلائی)۔

یوسف حسین خاں

قرآن کی غلط تفسیر کرنے پر ایک ڈانٹ، جس سے ڈاکٹر ذاکر حسین کی قرآن فہمی اور عشق رسول کا اظہار ہوتا ہے۔ "کیا بکتے ہو، یوسف، کیا بکتے ہو تمہیں شرم نہیں

آتی غیرت نہیں معلوم ہوتی تم اس ذات اقدس کے متعلق ایسا سوال کر رہے ہو جس کا زندگی بھرا نہی طلمت نفسی ظلماکثیرا دن میں کم از کم ستر بار ورد رہا ہو۔[۱۲]"

کرنل سید بشیر حسین زیدی

کرنل بشیر حسین زیدی کو ۶' جنوری ۱۹۶۰ء میں لکھتے ہیں: "آنے کو نہ جانے کیوں دل نہیں چاہتا' نہ جانے کی تفصیل میں بس اتنا کہہ دینا ضروری سمجھتا ہوں کہ آپ کا وہاں ہونا کھینچتا ہے لیکن اور بہت سی باتوں سے طبیعت میں کچھ ایسی گھن پیدا ہوئی ہے کہ جی نہیں مانتا آپ حکم دیں گے تو اس ڈر سے کہ کہیں آپ کوئی غلط وجہ نہ مان لیں تعمیل کروں گا لیکن کھینچا کھنچا بجھا بجھا آؤں گا جو میری افتاد طبع کے خلاف ہے۔۔۔۔ رفیقوں کے سامنے ہوں اور دل میں دوری ہو تو مجھے اپنے اوپر شرم آئے گی۔[۱۳]"

نواب مزمل اللہ شیروانی

۱۵' اپریل ۱۹۳۴ء کو جامعہ ملیہ اسلامیہ سے جب کہ ڈاکٹر ذاکر حسین وائس چانسلر تھے میرٹھ کانفرنس کے خطبہ صدارت پر تہنیت نامہ اور شکریہ ادا کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

"مسلمانوں کی تعلیمی اور ملی بہبود سے قلبی تعلق کی جو روح پرور فضا اس سارے خطبے میں جاری ہے وہ مشکل سے کبھی پہلے محسوس ہوئی خدا کرے کہ مسلمان اپنے سچے بہی خواہ کی آواز کو سنیں اور اسکی ہدایتوں کو سمجھیں اور ان پر عمل کریں۔۔۔ جامعہ کا ذکر ہی اس خطبہ میں آنا ہم لوگوں کے لئے کیا کم عزت افزائی کا باعث تھا کہ پھر اس عنوان سے آنا۔۔۔۔ ہماری حیثیت نہیں کہ اپنے کرایہ کے جھونپڑوں میں آپ کا خیر مقدم کریں لیکن یقین جانیئے کہ آپ کے قدم رنجاں فرمانے سے ہمارے دلوں کی افسردہ بستیوں میں رونق آجائے گی۔"[۱۴]

رفقاء جامعہ

علی گڑھ کے رفقاء کے مقابلہ میں حلقہ یاران جامعہ ملیہ اسلامیہ قلیل ہے چنانچہ شخصیات کا ذکر بھی محدود ہے۔ تذکرہ چند شخصیات تک محدود ہے مثلاً ڈاکٹر عابد، ڈاکٹر مختار انصاری، ڈاکٹر مجیب، شفیق، مس گرڈا فلپس بورن وغیرہ۔

معین الدین حارث

"حارث صاحب آپ آخر مجھ سے ۔مشی الاسواق کا پیغمبرانہ کام کب تک لیں گے۔ اب نہیں چلا جاتا دیکھئے پیروں میں چھالے پڑگئے خدا کے لئے اب تو ٹیکسی کر لیجئے۔[15]"

آپا گرڈا فلپس بورن

اپنی تصنیف "تعلیمی خطبات' کا انتساب ۱۱' مارچ ۱۹۴۳ء کو فلپس بورن کے نام ان الفاظ میں کرتے ہیں:

"آپا جان گرڈا فلپس بورن کے نام' آپا جان! اس کتاب کے آخری حصے آج چھپ کر آگئے ہیں ان تقریروں میں میں نے جو کچھ لکھا ہے اور جس طرح کہا ہے اس میں آپ کا بہت حصہ ہے جی چاہتا ہے کہ آپ اجازت دیں تو اس مجموعے کو آپ کے نام منسوب کردوں۔[16]"

ڈاکٹر مجیب

"اگر میں آپ کو اپنے ساتھ لے چلوں اور ایک ویران میدان میں پہنچ کر کہوں کہ جامعہ یہی ہے تو کیا آپ اسے یقین کرلیں گے۔" مجیب صاحب نے کہا "اگر

آپ کہیں گے تو میں یقین کرلونگا۔" اس پر ڈاکٹر ذاکر نے انہیں گلے لگالیا اور کہا "اچھا آپ بھی جامعہ چلئے[۱۷]۔"

ڈاکٹر مختار احمد انصاری

ڈاکٹر مختار انصاری کے بارے میں فرماتے ہیں: "حکیم صاحب کے انتقال کے بعد ڈاکٹر مختار احمد انصاری ہمارے امیر مقرر ہوئے ان کی محبت' شفقت' ان کی فراخ دلی اور انسانی ہمدردی' ان کی برائی سے بے زاری اور نیکی کی ہر رنگ میں اعانت کا جذبہ ہم کارکنوں کی تربیت میں اپنا اثر چھوڑ گیا۔"[۱۸]

ہم عصر

ڈاکٹر ذاکر کی طویل المیعاد علمی' سماجی اور سیاسی زندگی میں یوپی' بہار' دہلی اور ہند وبیرون ہند کے حکومتی ملازمین' عہدیداران' دوست احباب اور دیگر لوگوں کا تذکرہ ملتا ہے۔ چند کے نام لئے جاتے ہیں:

ڈاکٹر رشید الدین:

If you can pass on to me any publication which you think will intreat me I shall be happy I should like to keep in touch.[۱۹]

پروفیسر اطہر علی

علم دوستی کے ایک نمونہ کا اندازہ پروفیسر اطہر علی کے نام ایک خط سے لگتا ہے۔

The Mughal Nobility under Aurangzeb I may tell you that I find it very satisfying study.[۲۰]

عبدالحفیظ

کتب خانہ الاصلاح کے ناظم کے پاس ۱۵ جون ۴۰ء میں رانچی سے لکھتے ہیں: "کتب

خانہ الاصلاح کے متعلق آپ نے جو تجویز پیش کی ہے وہ میں سمجھتا ہوں بہت صحیح ہے اور غالباً کتب خانہ کے مستقبل کو محفوظ کرنے کیلئے دوسری کوئی تجویز اس سے بہتر نہیں ہوسکتی۔[۲۱]"

خان عبدالغفار خان

ہندو مسلم میں شکوک و شبہات آزادی سے پہلے پیدا ہوگئے تھے فرماتے ہیں:
"بہر حال ہمیں معمول کے طریقے سے ہٹ کر یہ کام کرنا چاہئے۔ ہر شخص اپنے چھوٹے سے حلقے میں یہ کرسکتا ہے' لیکن بڑے پیمانے پر اور موثر انداز میں زیادہ لوگ یہ کام کریں' ایسا ہونا سردست ممکن دکھائی نہیں دیتا۔ مسلمانوں میں خان عبدالغفار خان کے علاوہ اور مجھے کوئی نظر نہیں آتا۔ اور ہاں مولانا ابوالکلام آزاد بھی' موجودہ گوشہ نشینی کے باوجود جن کا اثر اب بھی بہت زیادہ ہے۔[۲۲]"

پنڈت روی شکلا

واردھا کی تعلیمی اسکیم کے خلاف مسلم حلقوں میں رد عمل: "غضب یہ ہوا کہ سی' پی کے وزیر اعلا پنڈت شنکر شکلا نے خواہ مخواہ اپنے قائم کئے ہوئے اسکولوں کو ودیا مندر کے نام سے موسوم کیا اور کہا کہ ودیا مندر اسکیم مہاتما جی کی اسکیم کی متبادل نہیں بلکہ انکی اسکیم کو شروع کرنے کیلئے زمین تیار کرنے کی خاطر ہے۔[۲۳]"

ڈاکٹر صاحب کے خط مرتبہ ڈاکٹر عابد رضا بیدار میں کم وبیش ساٹھ ہمعصروں کے تذکرے ہیں' اسی طرح مسلم یونیورسٹی گزٹ نومبر ۱۹۵۳ء جامعہ مئی ۱۹۸۸ء اور تعلیمی خطبات میں ہم عصروں کا تذکرہ ذاکر حسین کرتے ہیں۔

شعراء اور ادباء

ڈاکٹر علامہ اقبال

"جب علامہ کی پہلی فارسی کتاب اسرار خودی اور رموز بے خودی شائع

ہو چکی تھی تو میں نے ان سے کہا کہ آپ جامعہ تشریف لے آیئے اس پر علامہ نے جواب دیا کہ میں وہاں پڑھاؤں گا کیا؟ میں نے کہا کچھ اور نہ سہی اپنی کتاب اسرار خودی و رموز بے خودی ہی پڑھا دیجئے گا۔ اس پر انہوں نے جواب دیا شاعر کی اس سے بڑی بد نصیبی نہیں ہو سکتی کہ وہ اپنا کلام خود پڑھائے۔[۲۴]

شانتی رنجن بھٹا چاریہ

"حکومت بنگال نے بنگالی ہندوؤں کی اردو خدمات پر آپکو ٹیگور انعام دیا ہے کتاب اس کی مستحق تھی، مبارک ہو... میں نے مسودہ خود ناظم (مکتبہ جامعہ) کو بھیج دیا ہے امید ہے وہ جلد اشاعت کی کوئی صورت نکالیں گے۔"[۲۵]

بہاء الدین احمد

"آم بہت اچھے ہیں اور بہت اچھی حالت میں پہنچے۔ آپ نے ایسی حفاظت کردی تھی کہ ریلوے کے لوگ اپنا حصہ نہ نکال سکیں۔"[۲۶]

ڈاکٹر ذاکر اردو ہندی کے جن مشہور شعراء کا محض نام لیتے ہیں وہ بھی کافی تعداد میں ہیں، ان میں نمائندہ شخصیات کا ذکر بے جا نہ ہوگا۔ رتن ناتھ سرشار، رام چندر، راجندر سنگھ بیدی، جوالا پرشاد، برق، برج نرائن چکبست، رگھوپتی سہائے فراق، منشی نو لکشور،[۲۷] امیر خسرو، حالی، اکبر آبادی، میر تقی میر، غالب، ٹیگور۔[۲۸]

علماء اور حکماء

سوسائٹی کا یہ پاکیزہ طبقہ ڈاکٹر ذاکر سے داد تحسین حاصل کرنے میں کامیاب رہا۔ بے شمار اجلہ علماء، فضلا اور حکماء سے آپ کا گہرا ربط تھا جن کے بارے میں اچھی رائے، استفادہ کی داستان اور ان کی بزرگی و بڑائی ذاکر حسین اس طرح فرماتے ہیں

"اپنی زندگی میں سب سے زیادہ جس سے متاثر ہوا وہ اسلامیہ اسکول اٹاوہ کے ہیڈ ماسٹر تھے مولوی سید الطاف حسین۔ ان سے زیادہ لائق فائق آدمی میں نے آج تک نہیں دیکھا۔ ان کی محبت ان کی شفقت اور ان کا علم مجھے آج بھی یاد آتا رہتا ہے میں سوچتا ہوں ایسے انسان اب کیوں نہیں پیدا ہوتے یہ دنیا ایسے انسانوں سے اب کیوں خالی ہوتی جارہی ہے۔[۲۹]"

مولانا حسرت موہانی

مولانا حسرت موہانی کی شخصیت سے آپ بہت متاثر تھے فرماتے ہیں:

"یہ جلسہ ایک ایسے شخص کی یاد میں منایا جارہا ہے جس کا اس ادارہ سے بہت گہرا تعلق ہے۔ حسرت کی شخصیت اور شاعری دونوں میں بڑی دلآویزی ہے۔[۳۰]"

مولانا محمود الحسن کے ہاتھوں جامعہ ملیہ اسلامیہ کا سنگ بنیاد رکھا گیا۔ ۱۷، نومبر ۱۹۴۶ء کو جشن سیمیں کے موقع پر ڈاکٹر صاحب نے فرمایا:

"ہاں تو میں یہ عرض کررہا تھا کہ اس جامعہ میں جو احیائے ملی کی بہت سی تعلیمی تجویزوں کا سنگم ہے، اسی حقیقت کا اظہار تھا۔ ۲۹، اکتوبر ۱۹۲۰ء کو دیوبند کے سردار شیخ الہند مولانا محمود الحسن مرحوم و مغفور کے ہاتھوں سید احمد خان کے دارالعلوم کی مسجد جامع میں اس کا افتتاح ہوا۔ لیکن وہ ناتوانی کے باعث مجمع کو مخاطب بھی نہیں کرسکتا اور اس کا پیام اس کے شاگرد رشید مولانا شبیر احمد عثمانی سناتے ہیں۔[۳۱]

حکیم اجمل خان

جامعہ کے جشن سیمیں منعقدہ ۱۷، نومبر ۱۹۴۶ء فرماتے ہیں:

"حکیم اجمل خان مرحوم اس کے پہلے امیر جامعہ مقرر ہوئے اور مولانا محمد علی مرحوم پہلے شیخ الجامعہ۔ حکیم صاحب مرحوم نے ہم نوجوانوں کو متانت، رواداری، خاموش محبت کا

سبق دیا۔ حکیم صاحب کی اپنی جڑیں مسلمانوں کے علمی وفنی ماضی میں بہت گہری پیوست تھیں اور ان کی نظر حال کی ترقیوں اور مستقبل کے امکانات کو اس طرح صاف دیکھتی تھیں جیسے شاید ہی کوئی نام نہاد جدید تعلیم یافتہ دیکھ سکتا ہو' ہم نے ان سے قدیم وجدید کے ہم آہنگ بنانے اور سمونے کا سبق سیکھا۔ حکیم صاحب اپنے دلی کرب کو اپنے دل فریب تبسم کے پردے میں یوں چھپانا جانتے تھے جسے صرف ایک ہم آہنگ شخصیت جانتی ہے۔ تکلیف میں مسکراتے رہنے کی عادت بھی ہم نے ان سے سیکھی۔"[۳۲]

ان کے علاوہ چند اور علماء وحکماء کا ذکر ملتا ہے مثلاً حکیم عبدالاحد' حکیم نورالحق جاوید' ڈاکٹر کلول' ڈاکٹر عبدالحمید' علامہ شبلی' مولوی عبدالحق' عبدالماجد دریابادی۔[۳۳]

تاجر

ڈاکٹر ذاکر حسین کا تعلق مسلم یونیورسٹی اور جامعہ ملیہ اسلامیہ دونوں اداروں کی فلاح وبہبودی کے پیش نظر سماج کے اس دولت مند طبقہ سے بھی رہا جس نے مالی تعاون میں سبقت کی۔ سیٹھ جمال الدین کا ذکر ان الفاظ سے کرتے ہیں:

"بہت مشکل تھا اس انجمن کا ابتدائی زمانہ مگر ہمارے محترم مولانا ابوالکلام آزاد نے ڈاکٹر انصاری مرحوم کے ہمراہ مدراس کا دورہ فرمایا اور ان کے اثر اور سیٹھ جمال الدین کی فیاضی سے وہ سخت وقت بھی گذر گیا۔"[۳۴]

جمنالال بجاج جو جامعہ ملیہ اسلامیہ کے خازن رہ چکے تھے آنکھ کے آپریشن میں ڈاکٹر ذاکر حسین کو دو سو روپے دیئے' مس گرڈا فلپس کے ذریعہ یہ بات آپ کو معلوم ہوگئی۔ ان کا شکریہ ادا کرتے ہوئے لکھا:

" میں آپ سے سچ سچ کہتا ہوں میں اپنی علالت کو اپنے لئے پیسے اکٹھا کرنے کا ذریعہ نہیں بنانا چاہتا اس میں کوئی شبہ نہیں کہ میری مالی حالت ایسی نہ تھی جو آپریشن اور متعلقہ اخراجات کی متحمل ہوسکتی لیکن میرے چھوٹے بھائیوں نے علاج کا سارا

انتظام کیا ہے اس طرح آپ کی بھیجی ہوئی رقم ایسی بچت ہے، جو اس کاروبار شوق، میں کچھ مناسب نہیں معلوم ہوتی اس لئے میں ممنون ہوں گا اگر آپ اس کی اجازت دیں کہ اس رقم کو جامعہ کی کسی ضرورت یا کسی ایسے کام پر جسے آپ پسند فرمائیں خرچ کردیا جائے۔[۳۵]"

مالی معاونین میں بے شمار راجے، مہاراجے، نواب، شاہ کا تفصیلی تذکرہ ذاکر صاحب کی تحریروں، تقریروں میں ملتا ہے۔طوالت کے خوف سے محض تذکرہ پر اکتفا کیا جاتا ہے۔ نواب مزمل اللہ خان شیروانی، ہارون خان شیروانی، نواب رامپور، نواب بھوپال، اعلیٰ حضرت نظام حیدر آباد، نواب محمد احمد سعید چھتاری، صاحب الجلالہ شاہ سعود، ہنس مکھ وغیرہ جنکی تعریف وتوصیف کرکے ڈاکٹر ذاکر نے مسلمانوں کے فلاح وبہبود کے بہت سارے کام کئے اور وہ تعریفی مرصع جملے اردو زبان وادب میں گرانقدر اضافہ کا باعث ہے۔[۳۶]

تاریخی شخصیات

یوں تو ڈاکٹر ذاکر حسین، خود تاریخ کا ایک حصہ بن گئے اور تاریخی شخصیتوں سے جس کا سابقہ، واسطہ پڑتا ہے وہ بھی تاریخی ہوجاتا ہے۔ جن لوگوں کا ذکر تحریر یا تقریر میں ڈاکٹر ذاکر نے کیا ہے ان میں بے شمار ایسے ہیں جنہیں اس کالم میں لایا جاسکتا ہے۔ اس طرح کی شخصیات تاریخی ہونے کے ساتھ ساتھ سیاسی، مذہبی وروحانی اور ہم عصر احباب جامعہ اور حلقہ یاران علیگڑھ کو محیط ہیں۔ مثلاً گاندھی جی، پنڈت نہرو، ابوالکلام آزاد، حکیم اجمل وغیرہ تاریخی بھی ہیں، سیاسی بھی ہیں اور علماء وحکماء کے طبقہ سے تعلق بھی۔ تضاد وتکرار سے بچنے کی خاطر ڈاکٹر ذاکر کے عصری نمائندہ احباب کو اس کالم سے یکسر محو کرتے ہیں اور نواسہ رسول حضرت امام حسین سے آغاز کرتے ہیں۔

"کچھ لوگ ڈر سے کچھ لالچ سے سر جھکا دیتے ہیں، بعض سر ایسے ہیں جو کبھی

نہیں جھکتے۔ انہی میں رسول کے نواسے حسینؓ کا سر ہے' لالچ' دھمکی' فریب سب سے کام لیا جاتا ہے مگر حسین یزید کی اطاعت سے انکار کرتے ہیں۔۔۔ بھلا حسین جن کی رگوں میں علیؓ' فاطمہ اور محمدؐ کا خون تھا۔۔۔ حسین نے بیعت کرنے سے انکار کردیا گویا اعلان کردیا کہ یزید کا حکم حکم باطل ہے۔"[۳۷]

زندگی کے حریص انسانوں کو حسین کی یاد دلاتے ہیں کہ زندگی ہر حال میں جئے جانے کا نام نہیں اور جتلاتے ہیں کہ کبھی جان اور کبھی تسلیم جان زندگی۔[۳۸]

مہاویر جینتی کے موقع پر ویشالی میں ۱۹۶۱ میں گنگا جمنی تہذیب اور ثقافتی رابطوں کا ذکر ان الفاظ میں کرتے ہیں: "شری رام چندر جی' لکشمن جی' اور وشوامترا کے قدموں سے یہاں کی خاک گلے ملی ہے' یہیں مہاویر وردھمان نے جنم لیا۔ گوتم بدھ نے یہیں اپنے نروان کی خبر ساتھیوں کو دی' یہیں امرپالی نے گوتم کی مہمانی کی۔۔۔ یہیں آج سے کوئی پانچ سو برس پہلے شیخ محمد فیض اللہ شطاری نے راجہ وشال کے گڑھ سے وحدت کا گیت گایا۔"[۳۹]

ہندوستانی سیاسی و قومی رہنما

ڈاکٹر ذاکر حسین کی زندگی میں بارہ سال خالص سیاسی زندگی کے لئے وقف ہوتا ہے ۶۲-۱۹۵۷ء تک بہار کے گورنر' ۶۷-۱۹۶۲ء تک نائب صدر جمہوریہ ہند' ۶۹-۱۹۶۷ تک صدر جمہوریہ ہندوستان۔ اپنی زندگی کے تعلیمی وتدریسی اڑتیس سالوں میں بھی سیاسیات سے کسی نہ کسی طور ڈاکٹر کا ضرور ربط رہا ہے۔ جن خاص سیاسی رہنماؤں ساتھ رہا یا جن کے بارے میں آپ نے اظہار خیال کیا چند کا تذکرہ کیا جاتا ہے۔

گاندھی جی

"اکابر جن سے ملنے کا موقع ملا ان میں سرفہرست گاندھی جی' تعلیمات کے میر۔

سب سے بڑے مولوی تھے ان کے سپرد کردہ بوجھ کو اٹھا کر ایسا محسوس ہوا کہ میرا اخلاقی قد ایک دو انچ بڑھ گیا۔[۴۰]"

ڈاکٹر راجندر پرشاد

ڈاکٹر راجندر پرشاد کو ایک جلسے میں کہتے ہیں: "خدا کیلئے اس ملک کی سیاست کو سدھارئے اور جلد سے جلد ایسی ریاست کی طرح ڈالئے جس میں قوم قوم پر بھروسہ کر سکے، کمزور کو زور آور کا ڈر نہ ہو غریب امیر کی ٹھوکر سے بچا رہے۔[۴۱]"

انوگرہ نرائن سنہا

مسٹر انوگرہ نرائن سنہا بہار کے گورنر کی خدمات کا اعتراف ۱۹۵۷ء کو ان الفاظ میں کرتے ہیں۔ "آج ہم ایک پرانے لیڈر اور کامریڈ سے ہمیشہ کیلئے جدا ہوگئے انہوں نے بہار کی ہر طرح اور ہر صورت میں اس وقت سے جب گاندھی جی چمپارن آئے تھے، اپنی زندگی کے آخری لمحہ تک خدمت کی۔ چاہے ہم صوبہ بہار کو لیں یا پورے ہندوستان کو انکی خالی جگہ کو بھرنا آسان نہیں ہے۔[۴۲]"

اور جن اہم شخصیات کے تذکرے اور واقعات ملتے ہیں ان میں نمایاں نام آچاریہ نریندر ربو، قائد اعظم محمد علی جناح، جواہر لال نہرو، شری کرشن سنہا، ڈاکٹر راؤ وغیرہ کے ہیں۔[۴۳]

غیر ملکی سیاسی شخصیات

ناموں کی ایک طویل فہرست ڈاکٹر کے دلچسپ کالم رفتار دنیا میں نظر آتی ہے جو ماہنامہ جامعہ کا مستقل کالم تھا۔ اس کالم سے ڈاکٹر حسین کی دلچسپی کا پتہ لگتا ہے ساتھ ہی ساتھ قابلیت اور ادبی ذوق کا اندازہ بھی۔ عالمی سیاست کا رخ، سپرپاور کے مزاج

ورجحان، مسلمانوں کے خلاف سازشیں اور پھر اچھا تجزیہ۔ یہ موضوعات ہیں جن کے تحت صرف جامعہ کے ۱۹۳۱ء سے ۱۹۳۹ء کے شماروں میں ایک سو سات نام ملتے ہیں۔[۴۴]

صدر ہوور کی سیاسی بصیرت کا تذکرہ ان الفاظ میں کرتے ہیں: "صدر ہوور نے اگر اپنا وہ تاریخی اعلان نہ کردیا ہوتا کہ ایک سال تک تمام سرکاری بین الاقوامی ادا ئیگیاں ملتوی کردی جائیں تو جرمنی کے دیوالیہ کے ساتھ ساتھ دنیا کی معاشی زندگی کو ناقابل بیان صدمہ پہنچ جاتا۔"[۴۵]

معلمین سیاسیات، معاشیات ومذہبیات

ڈاکٹر ذاکر حسین نے اپنی تحریروں اور تقریروں میں حوالوں کیلئے، مذہبی رہنماؤں سے اپنی عقیدت کی وجہ سے اور بانیان علوم وفنون کی کاوشوں کو جاننے کی خاطر بے شمار نام ذکر فرمائے۔ مثلاً سوشلزم کے لفظ کی تحقیق کرتے ہیں اور فرماتے ہیں۔ "گیولیانی نے سوشلزم کا لفظ ۱۸۰۳ میں استعمال کیا تھا۔"[۴۶]

دسمبر ۱۹۶۷ء کو "گرو گوبند سنگھ بھون" کا سنگ بنیاد رکھتے ہوئے فرماتے ہیں: "معین الدین اجمیری، خواجہ معین الدین چشتی، کالی داس... ان سے وہی سکھ ملتا ہے۔۔۔ وہی سہارا ملتا ہے وہی طاقت ملتی ہے جو پہلے پہل ماں کی گود سے ملتی ہے۔"[۴۷]

مزید ناموں کی تلاش کے سلسلہ میں ملاحظہ کیجئے ماہنامہ جامعہ فروری، اپریل ۱۹۲۹، اکتوبر ۱۹۳۱، اکتوبر ۱۹۳۵، مئی ۱۹۷۱ء کا کالم اخبار دنیا۔ مذکورہ پرچوں میں کم وبیش چالیس نام کا تذکرہ ملتا ہے۔

ہمعصروں ودوستوں کے رشتہ دار

تلاش وجستجو کے بعد ہمیں اس کالم کیلئے بیس ناموں کا تذکرہ ملتا ہے زیادہ بیان ذاکر حسین کے خطوط میں ہے جو اپنے دوستوں کو بھیجا کرتے تھے ان ناموں

عموماً دعا دینے یا خیریت معلوم کرنے کے ضمن میں آتا ہے۔

مصداق بھابھی (ڈاکٹر عابد کی اہلیہ) کو لکھتے ہیں: "سعیدہ کے لڑکی پیدا ہوئی ہے مجھے تو بہت خوشی ہوئی لیکن جاہلیت عرب کا اثر ابھی تک لوگوں میں باقی ہے۔ دیکھتا ہوں کہ دوسرے لوگ زیادہ خوش نہیں ہیں۔ بچی اور ماں خیریت سے ہیں[۴۸]"

عام انسان

ڈاکٹر ذاکر حسین ہندوستان کے ان عظیم لوگوں میں سے ہیں جنکی زندگی کا ایک مشن تھا اپنے مشن کی تکمیل میں جن شخصیات سے تعلق قائم ہوا وہ خاص ہوتے چلے گئے اس لئے بے صلاحیت، خالی آدمی سے بہت کم تعلق قائم ہو سکا۔ چنانچہ تذکرہ کی نسبت بھی یہی ہے۔ ذاکر حسین کے خطوط میں ایسے تین لوگوں کا نام ملتا ہے کچھ اور تحقیق سے دو تین کا اور اضافہ ہوتا ہے[۴۹]

عبدالغفور (نوکر) "جو سزا چاہیں دے دیں، اگر بالکل ناکارہ ہو اور اصلاح کی امید نہ ہو تو اسے علیحدہ کر سکتے ہیں[۵۰]"

ملازم، غلام اسحٰق کی اہلیت کا اظہار کس قدر نرالا ہے۔ "بھئی میرا تعصب تھا کہ ڈاکٹر ضیاء الدین کو برا آدمی سمجھتا تھا۔ کسی برے آدمی کے پاس رہ کر آدمی اتنا اچھا نہیں ہو سکتا۔"[۵۱]

ان متنوع اور مختلف شعبہ حیات سے تعلق رکھنے والے ذاکر کی شخصیت ہمہ گیر اور کثیرالجہات تھی۔ انتہائی اصولی زندگی گذارنے والے ذاکر نے زندگی بھر کوشش کی کہ اسکی انفرادیت باقی رہے۔ مذہب اسلام سے انکا عشق، مسلمانوں اور انکے مسائل سے دلچسپی، ہندوستان سے قلبی لگاؤ، طالب علموں کی حوصلہ افزائی، اہل علم کی قدر افزائی، سیاستدانوں کی تربیت، ماہرین تعلیم کی تعلیم، ضرورت مندوں کی حاجت روائی۔ یہ تھے ڈاکٹر ذاکر حسین کے شب و روز۔

آمرانہ انداز' تحکمانہ طرز' غلاموں کا سا برتاؤ' انانیت' مذہبی تعصب' خوشامد پسندی' سفارشی مزاج وغیرہ موضوعات ذاکر کی زندگی کے نصاب سے خارج تھے۔ شاید انہی غیر متوازن صفات و خصوصیات کی عدم موجودگی نے انہیں عظیم جمہوریہ ہند کا اعلیٰ ترین عہدہ' منصب صدارت تک پہنچایا۔

ڈاکٹر ذاکر کی کتاب زندگی ایک کھلا صحیفہ' کھلا خط اور عمومی پیغام ہے جس کا ورق تاریخ نے محفوظ کرلیا۔ اٹاوہ کا اسلامیہ اسکول ہو یا علی گڑھ کالج' جامعہ ملیہ ہو یا جرمن کی یونیورسٹی وائس چانسلری کا عہدہ ہو یا نائب صدارت اور پھر صدارت' لمحہ لمحہ منقوش ہے۔

ذاکر حسین نے انتہائی اہم شخصیات کا ذکر کیا ہے۔ ان کے مطبوعہ خطوط میں خصوصیت کے ساتھ ہندوستان کے مسلم دانشوروں' شاگردوں' جامعہ کے ساتھیوں' رفقاء علی گڑھ' شعراء وادباء کا ذکر ملتا ہے۔ تعلیمی خطبات میں سیاسی رہنماؤں اور مالی معاونین کا ذکر ہے۔ مسلم یونیورسٹی گزٹ (علیگ) میں علی گڑھ کے اساتذہ اور طلباء کا چرچا ہے۔ اسی طرح ماہنامہ جامعہ کے بے شمار پرچوں میں سیاسی' معاشی ماہرین کی رائیں' غیر مسلم مذہبی رہنما و بانیان مذاہب اور یورپی دانشوروں کے تذکرے ہیں۔

ذاکر حسین اپنے خطوط میں دوستوں کے ہر خط کا جواب دیتے ہیں' اپنی خیریت بتاتے ہیں' اور انکی خیریت طلب کرتے ہیں' احباب کو اپنے بچوں کا سلام و پیار بھیجتے ہیں اور انکے بچوں کو سلامتی کی دعا دیتے ہیں۔ کہیں آموں کا ذکر ہے' کہیں شہد کا شوق کہیں کسی کتاب کی طلب و اشتیاق ہے کہیں کسی کیلئے پیش لفظ کی تیاری' شعراء وادباء کو انکی کاوشوں پر مبارکبادیاں' سیاسی امور کی معلومات حاصل کرنا اور خبر دینا' مالی تعاون کیلئے خط لکھنا' کسی کی تقرری' کسی سے معذرت' اور کسی کو باہر جانے کی اطلاع' دراصل سبب بنے اپنے ان خطوط میں ان بے شمار شخصیات کے ذکر کے۔

اسی طرح گنگا جمنی تہذیب کی بحالی' ہندوستان میں مسلمانوں کا قانونی جواز' اردو زبان کی ہمنوائی پر ہندوستانی کو لازمی تعلیم کی فراہمی دراصل وجہ ثابت ہوئے گاندھی' نہرو' ابوالکلام' جوہر' جناح' بھگوان داس' راجن بابو اور دیگر سیاسی شخصیات سے تعلقات کے۔ سینکڑوں غیر ہندوستانی سیاسیات ومعاشیات کے معلمین کا ذکر دراصل انکی علمی دلچسپی کا مظہر ہے۔ لینن' چرچل' زدمبارٹ' کارلائل' اسٹائن کے خیالات کا اظہار ان ناموں سے دلچسپی کا سبب بنے۔ ذاکر حسین رفتار دنیا کے کالم میں ایک اچھے صحافی کی صورت میں نظر آتے ہیں۔ اس کالم میں آپ خبروں کی تحقیق کرتے ہیں' سیاسی صورتحال' معاشی ترقی وانحطاط' معاشی چارٹ' قیمتوں کی گراوٹ' اجناس کی فہرست' پیداوار کی تفصیل' علاقہ کی تاریخ' جغرافیائی رقبہ' ہندوستان کی درآمد اور برآمد اور اس سلسلہ سے سینکڑوں ناموں کا تعارف حاصل ہوتا ہے۔ ڈاکٹر ذاکر حسین ہمیشہ تازہ دم' خوش مزاج وپرمزاح تھے۔ اعلیٰ ادبی ذوق' عالمانہ بصیرت' معاملہ فہمی' دور اندیشی' حاضر جوابی' جیسی چنیدہ صفات تمام تحریروں اور تقریروں کا حصہ ہیں۔

حوالہ جات

۱۔ ذاکر صاحب کے خط عکسی ایڈیشن، مرتب عابد رضا بیدار، خدابخش اورینٹل پبلک لائبریری پٹنہ ص ۸۹

۲۔ محولہ بالا مصدر ص ۳۱

۳۔ نفس مصدر ص ۱۷۷

۴۔ ضیاء الحسن فاروقی، شہید جستجو، مکتبہ جامعہ دہلی، ۱۹۸۸ء ص ۲۸-۲۷

۵۔ حوالہ سابق ص ۲۹

۶۔ ڈاکٹر ذاکر حسین، تعلیمی خطبات، مکتبہ جامعہ نئی دہلی، ۱۹۷۱ء ص ۲۲۲

۷۔ ابوالحسن علی ندوی، پرانے چراغ، مکتبہ فردوس، لکھنؤ، ۱۹۷۵ء ص ۷۹

۸۔ ذاکر صاحب کے خط، ص ۲۰۱

۹۔ محولہ بالا مصدر صفحات ۱۵۵-۲۵۳

۱۰۔ محولہ بالا مصدر ص ۲۳۰

۱۱۔ حوالہ سابق ص ۲۵۹

۱۲۔ ذاکر صاحب ذاتی یادیں جلد دوم، مرتبہ ڈاکٹر عابد رضا بیدار خدابخش لائبریری، پٹنہ، ۱۹۹۳ء ص ۲۲

۱۳۔ شہید جستجو، صفحات ۱۳-۴۲

۱۴۔ ذاکر صاحب کے خط، ص ۵۷۱

۱۵۔ شہید جستجو ص ۲۱۵

۱۶۔ تعلیمی خطبات ص ۱

۱۷۔ ماہنامہ جامعہ، دہلی، ستمبر، اکتوبر ۱۹۸۶ء صفحات ۷-۳۶

۱۸۔ تعلیمی خطبات ص ۲۲۶

۱۹۔ ذاکر صاحب کے خط ص ۲۸

۲۰۔ حوالہ سابق خط نمبر ۱۳

۲۱۔ محولہ بالا مصدر ص ۳۳۸

۲۲۔ سہید جستجو ص ۳۲ خط بنام گاندھی جی مورخہ ۷ جون ۱۹۳۷

۲۳۔ Mohammad Mojib, Dr. Zakir Husain– A Biography National Book trust New Delhi 1977 PP. 112

۲۴۔ ذاکر حسین: ذاتی یادیں ح دوم ص ۲۵

۲۵۔ ذاکر حسین کے خط ص ۲۱۷

۲۶۔ حوالہ سابق خط نمبر ۱۷ ص ۱۳۶

۲۷۔ مسلم یونیورسٹی گزٹ ۲۴ اگست ۱۹۵۳

۲۸۔ جامعہ، مئی ۱۹۸۷ء اگست ۱۹۸۸ء تعلیمی خطبات ص ۴۳، ذاکر صاحب کے خط۔ خط نمبر ۳۵، ۶۲، ۱۱۷

۲۹۔ سہید جستجو صفحات ۲۸، ۲۷

۳۰۔ مسلم یونیورسٹی گزٹ، ۸ دسمبر ۱۹۵۱ء، ۲۴ نومبر ۱۹۵۱

۳۱۔ تعلیمی خطبات صفحات ۲۲۱–۲۲۰

۳۲۔ حوالہ سابق ص ۲۲۱

۳۳۔ مسلم یونیورسٹی گزٹ دسمبر ۱۹۵۱، شہید جستجو صفحات ۸۳، ۲۰۷، ۲۱۷، پرانے چراغ ص ۴۹ تعلیمی خطبات صفحات ۲۲۱، ۲۲۰، جامعہ ۱۹۳۹، مئی ۱۹۸۸، ماہنامہ عمرانیات مئی ۱۹۳۶

۳۴۔ تعلیمی خطبات ص ۲۲۳

۳۵۔ خط بنام جمنا لال بجاج مورخہ ۳۰، اکتوبر ۱۹۳۸، نہرو میوزیم لائبریری

۳۶۔ تعلیمی خطبات صفحات ۲۲۳–۲۷۰، شہید جستجو صفحات ۱۹۰–۲۱۷ ذاکر صاحب کے خط۔ نمبر شمار ۳۰۹، ۳۳۶

۳۷۔ ماہنامہ جامعہ اپریل ۱۹۴۲

۳۸۔ محولہ بالا ص ۲۴۵

۳۹۔ سہید جستجو ص ۴۷۳، ۴۷۴

۴۰۔ حوالہ سابق ص ۴۷۵

۴۱۔ ذاکر صاحب کے خط ص ۷۸۳

۴۲۔ مجیب۔ ذاکر حسین ایک سوانح (ترجمہ و تلخیص محمد طیب جامعی) نیشنل بک ٹرسٹ انڈیا ۱۹۷۱ ص ۲۴۳

۴۳۔ جامعہ نومبر ۱۹۱۷، نومبر ۱۹۱۷، نومبر ۱۹۱۹، تعلیمی خطبات، صفحات ۱۱، ۸۶، ۲۱۹، ۲۲۹، ۲۳۲، ۲۴، مسلم یونیورسٹی گزٹ ۲۴، نومبر ۱۹۵۳، ذاکر صاحب کے خط، ص ۷۸۳ سہید جستجو ص ۵۳۶، ذاکر صاحب ذاتی یادیں ص ۲۱، عبداللطیف اعظمی: ڈاکٹر ذاکر حسین شخصیت وسیرت، مکتبہ جامعہ، نئی دہلی، ۱۹۱۷، صفحات ۱۳۸۔۱۵۳

۴۴۔ ماہنامہ جامعہ، ستمبر تا دسمبر ۱۹۳۱، مارچ، مئی، نومبر ۱۹۳۲، جنوری تا ستمبر ۱۹۳۳ فروری ۱۹۳۴، جولائی ۱۹۳۵، جنوری، اپریل، دسمبر ۱۹۳۶، نومبر ۱۹۳۹

۴۵۔ ماہنامہ جامعہ، اکتوبر ۱۹۳۱ ص ۲۹۴

۴۶۔ ماہنامہ جامعہ فروری ۱۹۲۹

۴۷۔ سہید جستجو ص ۵۵۴

۴۸۔ ذکر حسین کے خط ص ۷۴۰ یہ خط ۱۱، جون ۱۹۵۰ کو وائس چانسلری کے عہد میں علی گڑھ سے لکھا گیا تھا۔

۴۹۔ سہید جستجو ص ۳۴۹

۵۰۔ ذاکر صاحب کے خط یہ خط قیصر صاحب کے نام ہے۔

۵۱۔ ڈاکٹر ذاکر حسین: ذاتی یادیں جلد دوم ص ۲۵

عماد الحسن آزاد فاروقی

ظہور اسلام کے وقت قریش مکہ کی ثقافت و معیشت

شہر مکہ اور شمالی جنوبی تجارتی شاہراہ

اسلام سے پہلے عرب کے مشرکانہ مذہب کی مناسبت سے اس ملک میں چھوٹی بڑی متعدد زیارتگاہیں تھیں۔ سال کے مختلف حصوں میں ان زیارتگاہوں میں عرب کے لوگ مذہبی میلوں اور رسومات کے لئے جایا کرتے تھے۔ اسی طرح کی ایک زیارت گاہ جنوبی حجاز کے تہامہ میں بحر احمر کے ساحل سے تقریباً اڑتالیس میل دور مشرق میں ہٹ کر مکہ (مقصہ) کے مقام پر تھی۔ لفظ مکہ ایک سبائی (جنوبی عربی) لفظ "مکربہ" کی بدلی ہوئی شکل بھی ہو سکتا ہے جس کے معنی ہی "زیارت گاہ" یا "مقدس مقام" کے ہوتے ہیں[1]۔ اس صورت میں اس شہر کا قیام اور آبادی کسی حد تک اس مقدس زیارتگاہ کی بدولت تھی جو خانہ کعبہ کے نام سے مشہور ہے[2] اور جو دور جاہلیت میں بھی (اس وقت کے عقیدے کے مطابق) اللہ نامی معبود کے لئے وقف تھی۔ اس حقیقت کے متعدد شواہد موجود ہیں کہ اسلام سے پہلے عرب میں عموماً اور قریش مکہ میں خصوصاً اللہ تعالیٰ کا تصور ایک اہم معبود کی حیثیت سے موجود تھا۔ جنوبی عرب میں دریافت شدہ قدیم معینی اور سبائی دو کتبات اور پانچویں صدی قبل مسیح سے متعلق متعدد لحیانی کتبات میں "اللہ" کا ذکر

پروفیسر عماد الحسن آزاد فاروقی، اعزازی ڈائرکٹر ذاکر حسین انسٹی ٹیوٹ اسلامک اسٹڈیز جامعہ اسلامیہ نئی دہلی

مختلف شکلوں میں موجود ہے۔[3] اسکے علاوہ اشعار عرب اور خاص طور پر قرآن پاک کی آیات جیسے ۳۱: ۲۲، ۳۱: ۶، ۲۳: ۱۰۹ اور ۱۰: ۲۲ سے قریش مکہ اور دوسرے عربوں کے اسلام سے پہلے اللہ تعالٰی پر اعتماد کے وافر ثبوت مل جاتے ہیں۔ بظاہر اسلام سے پہلے بھی "اللہ" قریش کا خصوصی معبود تھا اور کعبہ کا مقدس مقام "اللہ" کے لئے ہی وقف تھا، مگر قریش اور دوسرے عربوں کے مشرکانہ عقیدوں کی وجہ سے اسکی عبادت میں دوسرے دیوی دیوتا بھی شریک ہوگئے تھے اور خود اللہ تعالٰی پر یقین اور اعتقاد پس منظر میں چلا گیا تھا۔

لیکن اللہ تعالٰی کے لئے تعمیر شدہ خانہ کعبہ اور اسکی ایک مقدس زیارتگاہ کی حیثیت شہر مکہ کی آبادی اور اہمیت کا صرف ایک سبب تھا۔ اس وادی "غیرذی زرع" میں مکہ کے وجود اور عرب میں اس کی مخصوص حیثیت کا دوسرا سبب اسکی تجارتی اہمیت تھی۔ مکہ یمن سے شام جانے والے تجارتی راستے کے تقریباً بیچوں بیچ پڑتا تھا اور اس کم پانی والے علاقے میں زمزم کے چشمے کی وجہ سے قدیم زمانے سے ہی قافلوں کے لئے پڑاؤ کی ایک مناسب جگہ فراہم کرتا تھا۔ عرب کے جنوب اور شمال کو ملانے والی اس تجارتی شاہراہ کا استعمال اور اسکے ذریعے ہونے والی تجارت میں شرکت اہل مکہ کا سب سے بڑا اور اہم ذریعہ معاش تھا۔ چنانچہ قرآن پاک میں سورہ "قریش" (۱۰۶) میں قریش کی اسی تجارتی معیشت کو انکی بھوک مٹانے کا ذریعہ اور خدا تعالٰی کے خصوصی احسان کے طور پر ذکر کیا گیا ہے۔ یہاں پر ہم قریش کی تجارتی زندگی، اسکی نوعیت، اور اسکے اثرات سے متعلق کچھ ذکر کرنا چاہیں گے کیونکہ یہ تجارت نہ صرف یہ کہ اہل مکہ کی معاشی زندگی کی بنیاد اور انکی دوسرے قبیلوں کی بہ نسبت خوشحالی کا سبب تھی، بلکہ اسکا اہل مکہ کے تمدن، انکے ذہنی ارتقاء اور ابتدائے اسلام کے وقت مکہ کے سماجی واخلاقی بحران سے بھی گہرا تعلق ہے۔

جہاں تک اہل مکہ کی تجارت اور انکے شہر سے گزرنے والی تجارتی شاہراہ کا تعلق ہے، یہ ایک انتہائی قدیم عالمی تجارتی راستے اور اسکے ذریعہ مشرق ومغرب کے مابین

ہونے والی تجارت کی ایک کڑی تھی۔ اس سے پہلے ہم اپنی کتاب "اسلامی تہذیب وتمدن۔ مغربی ایشائی ورثہ" کے شروع میں ہم مشرق ومغرب کو ملانے والے قدیم بحری راستے سے متعلق تفصیلی گفتگو کرچکے ہیں۔ اور اس سے متعلق ایک نقشہ بھی ہم نے وہاں پیش کیا ہے۔ چنانچہ یہاں اسکی تفصیل میں جاتے ہوئے ان مخصوص جغرافیائی وجوہات کو دہرانے کی ضرورت نہیں ہے جس کی وجہ سے عرب کے شمال میں ہلال زرخیز کا علاقہ جدید دور سے پہلے پہلے تہذیب وتمدن اور تجارت ومعیشت کی عالمی منڈی کی حیثیت رکھتا تھا۔ البتہ مختصراً اتنا کہا جاسکتا ہے کہ چین کی سب سے اہم پیداوار ریشم اور دیگر مخصوص مصنوعات، جنوبی مشرقی ایشیا کے جزیروں جاوا اور ساترا سے گرم مصالحے اور جڑی بوٹیاں، ہندوستان سے سوتی کپڑا، گرم مصالحے، خوشبویات، جواہرات اور فولاد وغیرہ اسی تجارتی راستے کے ذریعے جاتے ہیں جس میں بحر عرب میں آگے بڑھ کر مشرقی افریقہ سے ہاتھی دانت، سونا، آبنوس کی لکڑی اور افریقہ کی سب سے اہم پیداوار یعنی حبشی غلام بھی شامل ہوجاتے تھے۔ عرب کے پاس پہنچ کر یہ بحری تجارتی شاہراہ دو حصوں میں تقسیم ہوجاتی تھی۔ اسکی ایک شاخ خلیج فارس میں داخل ہوکر جنوبی عراق کی بندرگاہوں پر اپنا سامان اتار سکتی تھی یا پھر دریائے فرات میں داخل ہوکر شمالی شام تک جاتی تھی جہاں سے مختصر سے خشکی کے سفر کے ذریعہ بحر روم میں پہنچا جاسکتا تھا، اور دوسری شاخ عرب کے گرد گھوم کر بحر احمر میں ہوکر جزیرہ نمائے سینا تک جاتی تھی۔ وہاں سے اگر نہر سوئز (یہ نہر فرعونوں کے زمانے سے موجود ہے مگر حکومتوں کی کمزوری کے زمانے میں ریت سے پٹ جاتی تھی) جاری ہو تو بغیر رکاوٹ کے بحر روم میں اترا جاسکتا تھا ورنہ چھوٹے سے خشکی کے ٹکڑے کو طے کرکے دریائے نیل کی ایک مشرقی شاخ کے ذریعہ کشتیوں کا سفر جاری رہ سکتا تھا جو سامان تجارت کو بحر روم کے جہازوں تک پہنچا دیتا تھا۔ بحر روم سے یہ تمام سامان بازنطینی سلطنت اور جنوبی، مغربی اور شمالی یورپ کی منڈیوں میں پہنچ سکتا تھا۔ پھر انہیں جہازوں سے ان ممالک کی پیداوار خصوصاً اناج، معدنیات، سمور، عنبر اور غلام آتے تھے۔

مذکورہ بالا تجارتی شاہراہ کی جو شاخ بحر احمر سے ہوکر سوئز اور دریائے نیل کی مشرقی شاخ کے ذریعہ بحر روم میں سامان پہنچاتی تھی وہ اپنا کافی سامان جنوبی عرب اور یمن کے ساحلوں پر بھی اتاردیتی تھی کیونکہ بحر احمر اپنے مونگے کے جزیروں کی وجہ سے جہازرانی کے لئے ایک مشکل سمندر تھا اور بالخصوص ہندوستانی جہازراں جو بحر احمر سے واقف نہیں تھے' اس خطرے کو مول لینا نہیں چاہتے تھے۔ چوتھی صدی عیسوی سے پہلے یونانیوں' رومیوں اور بازنطینیوں کے جہاز بحر احمر میں چلتے تھے مگر اس کے بعد وہ بھی رفتہ رفتہ بند ہوگئے جنوبی عرب کی بندرگاہوں سے مشرقی ایشیا وافریقہ کے سامان تجارت کا ایک حصہ اونٹوں کے بڑے بڑے قافلوں کے ساتھ بحر احمر کے متوازی حجازی شاہراہ کے ذریعہ شمال میں شام وفلسطین کی ساحلی منڈیوں اور مصر تک لے جایا جاتا تھا۔ یہی وہ عرب کی اہم ترین تجارتی شاہراہ تھی جس کے بیچ میں مکہ پڑتا تھا اور جس کے ذریعہ نہ صرف عالمی تجارت کا مذکورہ بالا سامان جاتا تھا بلکہ خود یمن اور جنوبی عرب کی مخصوص پیداوار عود اور لوبان وغیرہ جو ہلال زرخیز اور رومی سلطنت میں بہت بڑی مقدار میں برآمد ہوتا تھا' اسی راستے سے شمال کی منڈیوں تک پہنچتا تھا۔ اس تجارتی راستے کی ایک شاخ اگرچہ مکہ سے عرب کو چوڑائی میں قطع کرتی ہوئی شمال مشرق میں حیرۃ اور شط العرب تک بھی جاتی تھی' مگر قریش کی تجارت کا بڑا راستہ جنوب سے براہ راست شمال ہی کی طرف تھا۔

عرب کی شمالاً جنوباً اس تجارت پر قدیم زمانے سے یمن کے لوگ قابض تھے اور یہ انکی خوشحالی اور ترقی کا ایک اہم سبب تھا۔ درحقیقت ان کی کئی قدیم تہذیبیں صرف اس بین الاقوامی تجارت ہی کی بنیاد پر پھلی پھولی تھیں جو انکے درمیان سے گذرتی تھی اور جس میں وہ ایک کلیدی کردار ادا کرتے تھے۔ قدیم زمانے میں صرف یمن کے لوگ ہی بحر عرب میں چلنے والی مانسونی ہوا کے راز سے واقف تھے اور اسکی بدولت انکے جہاز بہ آسانی ہندوستان اور جنوبی مشرقی ایشیا میں پہنچ جاتے تھے۔ جہاں سے وہ اوپر ذکر کی گئی برآمدات کو حاصل کرکے اپنے منظم کردہ قافلوں کے ذریعہ ان کو شمال کی منڈیوں میں

پہنچاتے تھے۔ ایک عرصہ تک انہوں نے مانسون سے متعلق اس راز کی کسی اجنبی کو ہوا بھی نہیں لگنے دی۔ مگر جب دوسری صدی قبل مسیح سے رومیوں نے اس گتھی کو سلجھالیا تو وہ اپنے جہاز براہ راست ہندوستان بھیجنے لگے جن سے یمنیوں کی اجارہ داری کو زبردست دھکا لگا، مگر پھر بھی اندرون عرب سے گذرنے والی شاہراہ بڑی حد تک انہیں کے قبضے میں رہی۔ البتہ ایک حد تک اس کے فائدوں میں اس راستے پر آباد عرب قبیلے خصوصا اہل مکہ بھی شریک تھے۔

متعدد اسباب کی بنا پر تقریبا چھٹی صدی عیسوی کے نصف اول کے دوران سے حجاز کے راستے سے گذرنے والی اس شمالی جنوبی تجارت میں اہل مکہ یعنی قریش کا عمل دخل بہت بڑھ گیا تھا اور وہ اس تجارت پر کم وبیش پوری طرح قابض ہوگئے تھے۔ اگرچہ زیادہ صحیح یہ ہوگا کہ اس کو قریش کے ذریعہ اور انکے زیر اثر قائم شدہ تجارتی نظام کا قبضہ سمجھا جائے جس میں قریش نے اپنے علاوہ دوسرے قبیلوں کو بھی مختلف نوعیت کے معاہدوں کے تحت شریک کر رکھا تھا۔

قصی بن کلاب اور قریش مکہ کی اجتماعی زندگی

جن اسباب نے اس تجارت میں قریش کی بڑھتی ہوئی اجارہ داری اور اسکی بنیاد پر قریش کی خوشحالی اور ترقی میں اضافہ کیا تھا اس میں سب سے پہلے پانچویں صدی کے نصف آخر میں قصی بن کلاب کی زیر سرکردگی قریش کا مکہ پر قبضہ اور اپنے معاملات کا انتظام اور اصلاح تھی۔ قریش سے پہلے ایک عرصہ سے مکہ کی زیارت گاہ اور تجارتی پڑاؤ پر بنو خزاعہ کا قبضہ تھا اور قریش مختلف مقامات پر بکھرے ہوئے منتشر زندگی گذار رہے تھے۔ جب قصی بن کلاب جو بچپن میں یتیم ہوگئے تھے اور انہوں نے اپنی والدہ کے دوسرے شوہر کے ساتھ دوسرے قبیلے میں پرورش پائی تھی، بڑے ہوئے تو انہوں نے اپنے سوتیلے بھائیوں اور انکے قبیلے کی مدد سے خزاعہ کو مکہ سے مار بھگایا اور قریش کو متحد کرکے مکہ میں آباد کیا۔[۵] قصی کے اسی کارنامے کی بدولت ان کو "مجمع" کا خطاب ملا تھا

جیسا کہ ایک جاہلی شاعر (حذافہ بن غانم) نے کہا ہے:

قُصَیٌّ لعَمْرِی کَانَ یُدْعَی مجمّعًا

بِہٖ جَمَّعَ اللّٰہُ القبائلَ مِن فِهرٍ[۲]

قصی بن کلاب نے نہ صرف یہ کہ قریش کو مکہ کا مالک بنادیا تھا بلکہ ان کا ایک ایسا اندرونی نظم ونسق قائم کردیا تھا جس سے کہ وہ ایک متحد جماعت بن کر باقی رہیں۔ ابن اسحاق کی روایت کے مطابق قصی نے مکہ کی زمین کو قریش کے مختلف کنبوں میں الگ الگ بانٹ دیا تھا کہ وہ آپس میں بغیر لڑے جھگڑے اپنے اپنے مستقل گھر بنا کر رہ سکیں۔ اس کے علاوہ قصی نے سیاسی اور سماجی زندگی کے اہم شعبوں سے متعلق مختلف امور کے لئے باقاعدہ ادارے قائم کردئے جس سے کہ اجتماعی زندگی کی تنظیم میں سہولت پیدا ہوگئی۔ ان اداروں میں اہم ترین الندوہ' اللوا[۹] الحجابہ' السقایہ اور الرفادۃ تھے۔ الندوہ کو ہم مجلس شوری کہہ سکتے ہیں جس میں مختلف کنبوں کے نمائندے اہم معاملات پر گفتگو کے لئے شریک ہوتے تھے۔ اسکے لئے قصی نے خانہ کعبہ کے پاس ایک عمارت بھی مخصوص کردی تھی جو دارالندوہ کہلاتی تھی۔ اللواء علمبرداری کی خدمت تھی جو مخصوص لوگوں کے سپرد ہوتی تھی اور جنگوں میں قریش کے جھنڈے کو وہی اٹھا کر چلتے تھے الحجابہ خانہ کعبہ کی تولیت کی ذمہ داری تھی اور جس کے سپرد یہ خدمت ہو وہی خانہ کعبہ کو کھول کر لوگوں کو اسکے اندر زیارت کراسکتا تھا۔ السقایہ حج کے زمانے میں پانی پلانے کے انتظام سے متعلق تھا۔ مکہ میں پانی کی بہت قلت تھی اور حج کے زمانے میں دور دور سے لوگوں کے جمع ہونے کے باعث اسکی ضرورت اور بڑھ جاتی تھی۔ چنانچہ اس زمانے میں پانی بہم پہنچانے کے لئے خصوصی انتظام کرنا پڑتا تھا۔ الرفادۃ حج کے زمانے میں حاجیوں کی مہمان نوازی اور انکو کھانا کھلانے سے متعلق تھا جس کے لئے قریش ہر گھر سے کھانے کا انتظام کرتے تھے۔ قصی کے بعد الندوۃ' اللوا اور الحجابہ تو انکے بڑے لڑکے عبدالدار کی اولاد کے پاس رہے اور السقایہ اور الرفادۃ انکے بھتیجے اور حضورؐ کے پردادا ہاشم بن عبد مناف کے پاس آگئے[۳]۔

قصی نے مکہ کی زیارتگاہ اور اس سے متعلق حج کے انتظام میں جو اصلاحات کی تھیں اور اس میں "سقایہ" اور "رفادہ" جیسے جو سلسلے شروع کئے تھے اسکے سبب دوسرے قبیلے زیادہ سے زیادہ تعداد میں زیارت کے لئے مکہ کی طرف رجوع ہونا شروع ہوئے اور اس سے عرب کے اندر قریش کی عظمت اور اثر میں کافی اضافہ ہوا۔ مکہ کی زیارت گاہ اور اسکے متولیوں کی حیثیت سے قریش کی عظمت وتوقیر میں اضافہ انکی تجارتی ترقی کے ساتھ براہ راست منسلک تھا۔ ایک تو جیساکہ ہم اوپر ذکر کرچکے ہیں عرب میں عموماً زیارتگاہوں پر انکے مخصوص دنوں میں زائرین کا مجمع ان زیارتگاہوں سے منسلک بازاروں کے انعقاد کا سبب ہوتا تھا' اسلئے اگر مکہ کی طرف زیادہ سے زیادہ قبائل کا رجوع بڑھتا جارہا تھا تو وہ مکہ سے منسلک بازاروں مثلاً عکاظ' منیٰ' ذوالمجاز' مجنہ وغیرہ کی ترقی کا باعث ہورہا تھا جس سے قریش کو تجارتی فائدے حاصل ہوتے تھے۔ اسکے علاوہ مکہ کی بڑھتی ہوئی دینی اہمیت عرب میں انکے عمومی احترام اور اثر کا سبب بن رہی تھی جو انکے تجارتی قافلوں کو لوٹ مار سے محفوظ رکھ کر انکی بین الاقوامی تجارت میں بھی اضافہ کا سبب بن رہی تھی۔ دوسری طرف تقریباً اسی زمانے میں یمن کی حکومتوں کی مستقل نااہلیاں معیشت کے دوسرے اسباب کمزور کرنے کے علاوہ سدمارب کے ٹوٹنے اور اسکے ذریعہ ایک بڑے علاقے سے بہت سے قبیلوں کو شمال کی طرف ہجرت کرنے پر مجبور کردیا جس سے یمنیوں کی سیاسی اور اقتصادی طاقت کو بہت دھکا لگا۔ اس صورت حال میں اہل یمن کے لئے اپنی قدیمی تجارت کو دوسروں کے قبضہ واقتدار سے بچائے رکھنا بہت مشکل ہوگیا۔ خاص طور پر اس لئے کہ نہ صرف مکہ میں قریش کی ابھرتی ہوئی طاقت اس تجارت میں زیادہ سے زیادہ حصہ بٹانے کے لئے تیار تھی' بلکہ یمن کی کمزوری کو دیکھتے ہوئے ایران اور حبشہ کی بیرونی طاقتوں نے بھی اس تجارت پر قبضہ کے لئے زور آزمائی شروع کردی۔ اس کشمکش کا نتیجہ یہ ہوا کہ اگرچہ یمن کی بیرونی تجارت پر کسی حد تک ایران اور حبشہ کا عمل دخل ہوگیا مگر عرب کے اندرونی علاقے میں جنوب سے شمال جانے والی شاہراہ باوجود کوشش کے ان بیرونی طاقتوں کے قبضہ میں نہ آسکی۔ عرب کے

اندر سے گزرنے والی تجارت کے اس خلا کو قریش مکہ نے اپنے تجارتی نظام کو ترقی دے کر پُر کیا اور اس وقت سے ابتدائے اسلام تک ملکی اور بین الاقوامی تجارت کی اس شاخ کی سربراہی قریش کے ہی ہاتھ میں رہی۔ حضور پاکؐ کی ولادت باسعادت سے ایک سال پہلے حبشیوں کے ایک سپہ سالار ابرہہ کی ہاتھیوں کے ساتھ مکہ پر فوج کشی میں حبشہ کی استعماری طاقت کی قریش مکہ کے خلاف تجارتی رقابت کا پہلو بھی شامل ہو سکتا ہے۔

قریش کی تجارتی ترقی

ایک اہم سبب جو ابتدائے اسلام سے تقریباً ساٹھ، ستر سال پہلے سے قریش مکہ کی بین الاقوامی تجارت میں اضافہ اور ترقی کا باعث ہوا تھا وہ عرب کے شمال میں ایرانی اور رومی (بازنطینی) حکومتوں کے درمیان پرانی سیاسی رقابت کا نتیجہ تھا۔ تقریباً اسی زمانے کے آس پاس ان حکومتوں کی باہمی آمیزش نے ایک بار پھر ایسی شدت اختیار کرلی تھی جس کے سبب ایران اور عراق سے گذر کر کسی تجارتی قافلے کا شام میں بحر روم کی ساحلی منڈیوں تک پہنچنا ممکن نہیں رہ گیا تھا۔ اسکا نتیجہ یہ ہوا تھا کہ نہ صرف ہندوستان اور چین سے خشکی کے راستے جانے والا تجارتی سامان زیادہ سے زیادہ بحری راستے کی طرف منتقل ہونے لگا تھا بلکہ بحری راستے کی بھی جو شاخ خلیج فارس سے گذر کر عراق کا راستہ اختیار کرتی تھی اس کو چھوڑ کر اب یہ سامان بڑی مقدار میں عرب کی جنوبی بندرگاہوں پر اترنے لگا تھا جہاں سے پھر یہ حجازی راستے سے شمال میں شام و فلسطین پہنچ جاتا تھا۔ اس طرح ایران و روم کی کشمکش عرب کے اندر حجاز سے گذرنے والی جنوبی شمالی تجارت میں غیر معمولی اضافہ کا سبب بن گئی تھی اور چونکہ اس زمانے میں جنوبی شمالی تجارتی شاہراہ پر قریش کا قبضہ و تسلط بڑھتا جارہا تھا اسلئے یہ صورت حال براہ راست قریش کی خوشحالی اور ترقی کا باعث بن رہی تھی۔

کہا جاتا ہے کہ قریش کی اس بین الاقوامی تجارت کو ترقی دینے اور اس سلسلے میں عرب کے مختلف قبیلوں سے معاہدہ کرنے کے علاوہ بیرونی طاقتوں خصوصاً ایران اور شام

کی حکومتوں سے تجارتی رعایتیں حاصل کرنے میں حضور پاکؐ کے پرداوا ہاشم بن عبد مناف کا بہت ہاتھ رہا ہے۔ بلکہ اس سلسلے میں یہ بھی روایتیں ملتی ہیں کہ قریش کا خاص تجارتی قافلہ جو گرمیوں میں یمن کی طرف جاتا تھا اور پھر وہاں سے سامان تجارت لیکر سردیوں میں شام کا شمالی سفر کرتا تھا جس کو قرآن پاک نے "رحلہ الشتاء والصیف" (سورہ قریش) سے تعبیر کیا ہے، ہاشم بن عبد مناف نے ہی شروع کیا تھا۔[8] اس سلسلہ میں سیرۃ ابن ہشام میں ایک شاعر کے دو شعر بھی نقل کئے گئے ہیں جن میں سے ایک ان کے ہاشم لقب پانے کی وجہ بھی بیان کرتا ہے۔ اس کے مطابق اپنے اصلی نام عمرو کی جگہ وہ ہاشم اس لئے مشہور ہوئے کہ انہوں نے قحط کے زمانے میں حاجیوں کو کھلانے کے لئے سب سے پہلے شوربہ میں خشک روٹیاں توڑ کر (ھشم) "ثرید" نامی کھانا تیار کیا:

عَمرو الذی هسمَ الثریدَ لقومہ
قومٍ بمکّةَ مسنتینَ عجاف
سُنّتْ الیہ الرحلتانِ کلاهما
سفرُ الشّتاءِ ورحلةُ الاصیافِ[9]

چنانچہ یہ کہا جاسکتا ہے کہ اگرچہ گرمی اور جاڑے کے یہ تجارتی سفر حضور پاکؐ کے پردادا ہاشم نے شروع نہ بھی کئے ہوں تو کم از کم انہوں نے اسکو غیر معمولی ترقی دی تھی اور انکے زمانے سے قریش کی دولت و ثروت میں کافی اضافہ ہوگیا تھا۔

قریش کا سماجی اور اقتصادی بحران

قریش کے یہ تجارتی قافلے، جیسا کہ روایتوں سے ظاہر ہوتا ہے، عام طور پر شراکہ ہوتے تھے جس میں نہ صرف قریش کے اکثر لوگ اپنی اپنی حیثیت کے مطابق ۔ دوسرے قبیلے بھی، خصوصاً جو تجارتی راستے پر آباد تھے اور جن کا تعاون قافلوں کی

حفاظت کے لئے ضروری تھا، شریک رہتے تھے۔ ان تجارتی قافلوں سے جو نفع حاصل ہوتا تھا اس میں بھی شرکاء اپنی لگائی ہوئی پونجی یا اپنی خدمات کے مطابق حصہ دار ہوتے تھے۔ اس طرح قریش کا یہ تجارتی نظام وسیع پیانے پر شرکت اور جمہوریت ومساوات کی بنیادوں پر قائم تھا اور غالباً اسکی غیر معمولی کامیابی کا سبب بھی یہی تھا۔ بہر حال انسانی فطرت کے تقاضوں کو دیکھتے ہوئے اس مشترکہ تجارتی نظام کا کچھ عرصہ بعد ہی اختلافات اور کشمکش کا شکار ہونے لگنا غیر معمولی نہیں تھا۔ اس نظام کی کامیابی اور اسکے ذریعہ حاصل ہونے والے تجارتی فائدوں نے جلدی اس میں شریک مختلف حصہ داروں کو اپنے اپنے فائدوں کو مزید بڑھانے اور اس سلسلے میں عائد ذمہ داریوں سے دست کشی کی طرف آمادہ کرنا شروع کردیا۔ نہ صرف یہ کہ اس نظام میں شامل بعض دوسرے قبیلوں نے اس تجارت میں زیادہ بڑا حصہ حاصل کرنے کی کوششیں شروع کردیں جو جنگ فجار جیسی لڑائیوں کے محرکات میں سے ہوسکتا ہے، بلکہ حضور پاکؐ کی پیدائش اور ابتدائی زندگی تک خود قریش میں ایسے کئی خاندان پیدا ہوگئے تھے جو اس بین الاقوامی تجارت پر بڑی حد تک قابض ہوچکے تھے اور اب اس پر اپنی مکمل اجارہ داری کے لئے کوشاں تھے۔ یہی وہ مفادات کا تضاد تھا اور مکہ کے امیروں جیسے ابی سفیان، ولید بن مغیرہ اور امیہ بن خلف وغیرہ اور قریش کے غریبوں اور دوسرے کمزور طبقوں کے درمیان وجہ نزاع تھی جس نے مکہ میں ایک سماجی بحران جیسی کیفیت پیدا کر رکھی تھی۔ اس وقت کے دوراندیش لوگوں کی نظر سے یہ پوشیدہ نہیں تھا کہ اگر اس بحران کا کوئی قابل اطمینان حل نہیں دریافت ہوا تو یہ لاوا پھٹ کر مکہ کی سماجی زندگی اور اسکے پورے تجارتی نظام کو جس پر کہ اسکی معیشت کا انحصار تھا، تہہ وبالا کرسکتا تھا۔[۴]

مکہ کی اپنی سماجی واقتصادی زندگی میں مختلف طبقات اور اسکے مفادات کی اس کشمکش کے علاوہ اسلام سے کچھ پہلے سے عرب کے اندر نسبتاً وسیع پیانے پر ایک اور بحران کے آثار دکھائی پڑتے ہیں۔ جس کی جڑیں اسلام کے ہمہ گیر انقلاب کے بعد

بھی شائد پورے طور پر ختم نہیں ہوئیں بلکہ بظاہر اسلام کی ابتدائی تاریخ میں ایک حد تک انکے اثرات کو بھی کارفرما دیکھا جاسکتا ہے۔ اس وسیع تر بحران سے ہماری مراد اس تناؤ اور کشمکش سے ہے جو اسلام سے پہلے کچھ زمانے سے عرب کی شہری یا مستقل (حضری) بستیوں اور انکے چاروں طرف بکھرے ہوئے بدوی قبیلوں کے درمیان بڑھتی جارہی تھی۔ کسی حد تک تو یہ کشمکش اور تناؤ بدوی اور حضری طرز زندگی میں اختلاف، انکے مفادات کے ٹکراؤ اور بعض لحاظ سے انکے ایک دوسرے پر انحصار کی وجہ سے تقریباً فطری طور پر ہمیشہ موجود ہوتا ہے۔ لیکن ایسا محسوس ہوتا ہے کہ اسلام سے کچھ پہلے سے عرب میں قومی اور خصوصا بین الاقوامی تجارت کے فروغ نے مستقل بستیوں کی خوشحالی اور انکے اقتدار میں جو اضافہ کیا تھا وہ مختلف اعتبار سے بدویوں اور حضریوں کے اختلاف کو بڑھاوا دینے اور انکے درمیان تعصب ومغائرت کو گہرا کرنے کا سبب بن رہا تھا۔

اسلام سے پہلے بدویوں اور حضریوں کے درمیان بڑھتے ہوئے اختلاف کا بظاہر ایک سبب تو یہ نظر آتا ہے کہ حضریوں یا مستقل بستیوں میں رہنے والوں کی سماجی زندگی، ماحول اور تمدن جو پہلے دونوں کے درمیان کم وبیش یکساں بدویانہ قدروں، اصولوں اور تصورات پر قائم تھا، بین الاقوامی تجارت کے ذریعہ پڑوسی ممالک کے تمدنی اثرات نیز دولت اور خوشحالی میں اضافہ کی وجہ سے، بعض ایسی تبدیلیوں کا حامل ہو رہا تھا جو اسکو بدویانہ اور قبائلی اقدار سے دُور لے جارہی تھیں اور اس طرح ان میں اور بدوی قبیلوں کے ماحول میں مزید اختلاف کا سبب بن رہی تھیں۔ بدوی قدروں اور معیاروں میں تبدیلی ایک اعتبار سے خود مستقل بستیوں والوں کے لئے بھی ایک اندرونی بحران کا سبب بن رہی تھی جوکہ مثال کے طور پر مکہ کے مذکورہ بالا بحران کی صورت میں دیکھی جاسکتی ہے جہاں بدوی اور قبائلی اشتراک ملکیت اور مکمل مساوات کے اصولوں کی جگہ ذاتی منفعت اور اجارہ داری کے سرمایہ دارانہ تصوّرات ابھرتے معلوم ہورہے ہیں۔ دوسری طرف بدویوں اور حضریوں میں بڑھتے ہوئے اختلاف کی

ایک یہ وجہ بھی ہوسکتی ہے کہ مستقل بستیوں کی خوشحالی اور اقتدار میں اضافہ کے ساتھ انکی بدوی قبیلوں پر اثر انداز ہونے اور انکو اپنے مقصد کے لئے استعمال کرنے کی صلاحیت اور قدرت میں بھی اضافہ ہورہا تھا۔ اور یہ صورت حال جس میں بدوی قبیلے جو خود براہ راست اس تجارت میں حصہ لینے کی صلاحیت نہیں رکھتے تھے اور مستقل بستیوں مثلاً مکہ، مدینہ، خیبر اور تیماء وغیرہ کے تجارتی وسیاسی مفاد میں آلۂ کار بننے پر مجبور نظر آتے تھے، انکے درمیان اختلاف اور تعصب کا سبب بن رہی تھی۔ قرآن پاک کی بعض آیات مثلاً سورہ توبہ کی آیات ۹۰ تا ۹۸، ۱۰۱ اور ۱۲۰ نیز سورۃ الفتح کی آیات ۱۱ اور ۱۲ اور سورۃ الحجرات کی آیت ۱۴ کو بدوی اور حضری معیاروں کے اختلافی نقطہ نظر سے بھی دیکھا جاسکتا ہے۔ ان آیات میں بدوی عربوں کی بعض ناپسندیدہ خصوصیات کا تذکرہ ملتا ہے جوکہ حضری زندگی میں مطلوب نظم وضبط اور باقاعدہ اجتماعی زندگی کے اصولوں سے ٹکراتی تھیں۔ چنانچہ آنحضرتؐ کے انتقال کے فوراً بعد فتنہ ارتداد اور خلافت راشدہ کے آخری دور میں مسلمانوں کے درمیان خانہ جنگی میں بھی شائد اس بدوی فطرت کا کچھ ہاتھ نظر آئیگا۔*

بہر حال، اسلام سے پہلے مکہ اور اسکے اطراف کی یہی وہ صورت حال تھی جب حضور پاکؐ کی دعوت اسلام نے پہلے پہل اہل مکہ اور پھر تمام اہل عرب کو نہ صرف انکی روحانی واخلاقی زندگی میں ایک انقلابی تبدیلی کی دعوت دی بلکہ انکے سماجی اور اقتصادی مسائل کے لئے بھی ایک حل پیش کیا۔

حوالہ جات

۱- ہٹی، فلپ۔ کے، ہسٹری آف دی عربس، صفحہ ۱۰۳

۲- امین، احمد، فجر الاسلام، قاہرہ، ۱۹۶۴، صفحہ ۱۴۔

۳- ہٹی، فلپ کے، حوالہ مذکورہ، صفحہ ۱۰۰

۴- فاروقی، عمادالحسن آزاد، اسلامی تہذیب وتمدن۔ مغربی ایشیائی ورثہ، دہلی، ۱۹۹۱

۵- ابن ہشام، السیرۃ النبویہ، قاہرہ، ۱۹۵۵ء جزء اول، صفحات ۱۱۸ اور ۲۴-۱۲۳۔

۶- ایضاً صفحہ ۱۲۶

۷- ایضاً صفحات ۱۲۵ اور ۳۶-۱۳۵

۸- ایضاً صفحہ ۱۳۶

۹- ایضاً

۱۰- مکہ کے تجارتی نظام اور اس میں مسابقت اور مفادات کی کشمکش سے پیدا ہونے والے بحران کی تفصیل وتشریح کے لئے دیکھئے، ایم۔ اے۔ شعبان، اسلامک ہسٹری: اے نیوانٹر پریٹیشن ۶۰۰-۷۵۰ اے۔ ڈی (اے۔ ایچ۔ ۱۳۲)، کیمبرج، ۱۹۷۱ء صفحات ۹-۳۔

۱۱- حضری اور بدوی رجحانات کی باہمی کشمکش اور اسکے ابتدائی تاریخ اسلام پر اثرات کے کچھ اشاروں کے لئے دیکھئے حوالہ مذکورہ بالا ۹ صفحات ۸-۲۳ اور باب چہارم۔

عبید اللہ فہد

سیّد قطب شہید کی قرآنی خدمات

بچپن کی زندگی، خاندانی ماحول اور گھرانے کی فضا آدمی کے مزاج، اس کی سیرت اور کردار پر انمٹ نقوش ثبت کرتی ہے۔ سیّد قطب نے تفسیر کی دنیا میں کیا خدمات انجام دیں ان کا جائزہ لینے سے پہلے ان کے گھریلو ماحول اور والدین کی طریقہ تربیت پر گفتگو ضروری ہے کیونکہ یہیں سے قرآن کی تلاوت اور حفظ کا شوق سیّد صاحب کے ذہن میں پیدا ہوا اور بچپن کی ترتیل قرآن کی مادری نصیحتیں رفتہ رفتہ ذہن کی تعمیر اور سیرت کی تشکیل میں کام کرتی رہیں یہی وجہ ہے کہ سید قطب کی پہلی تصنیف جب چھپی تو اس کا انتساب اپنی والدہ کے نام اس طرح کیا:

" والدہ محترمہ! میں یہ کتاب آپ کی نذر کرتا ہوں۔ پیاری امّی! مجھے یاد ہے کہ آپ پس پردہ گھنٹوں کان لگائے رہتی تھیں جبکہ رمضان المبارک کے مہینے میں ہمارے گھر پر قاری حضرات نہایت دل نشیں انداز میں قرآن کی تلاوت کیا کرتے تھے۔ میں جب بچوں کی طرح شور و غل مچاتا تو آپ مجھے اشاروں، کنایوں میں چپ رہنے کی تلقین

جناب عبید اللہ فہد، لکچرر شعبہ اسلامک اسٹڈیز، علی گڑھ مسلم یونیورسٹی، علی گڑھ

کرتیں اور پھر میں بھی آپ کے ساتھ قرآن سننے میں شریک ہو جاتا۔ میں اگرچہ اس وقت مفہوم ومعنیٰ سے ناواقف تھا مگر میرا دل الفاظ کے اعجاز وتاثیر سے محظوظ اور موسیقی وترنم سے مسحور ہوتا تھا۔ [لہ]

قرآن سے عقیدت ومحبت پیدا کرنے کا دوسرا محرک پرائمری اسکول کے اساتذہ بنے جو سرکاری طور پر گاؤں میں بچوں کو مکتب کی تعلیم دیتے تھے لیکن قرآن سے شیفتگی بھی پیدا کرتے تھے۔ سید قطب کو قرآن کی ناظرہ تعلیم اور حفظ میں مدد انھی اساتذہ نے دی۔ اس کا اظہار انھوں نے اپنے اسی انتساب میں کیا ہے۔ وہ لکھتے ہیں: "پھر جب آپ کے سامنے میں پروان چڑھا تو آپ نے مجھے گاؤں کے پرائمری اسکول میں داخل کرا دیا۔ آپ کی اولین آرزو تھی کہ اللہ میرے سینے کو کھول دے اور میں قرآن حفظ کر لوں اور اللہ مجھے خوش الحانی کی نعمت سے نوازے اور پھر میں آپ کے سامنے بیٹھا ہمہ وقت تلاوت کیا کروں جب آپ کی یہ آرزو برآئی اور میں نے قرآن کریم حفظ کر لیا تو آپ نے مجھے اس نئی راہ پر ڈالا جس پر میں اب گامزن ہوں۔ میری امی! گو آپ ہم سے رخصت ہو گئی ہیں مگر اب تک آپ کی آخری تصویر لوحِ حافظہ پر ثبت ہے۔ گھر میں آپ کا ریڈیو کے سامنے بیٹھ کر خوش الحان قاری کی تلاوت سننا مجھے ابھی تک نہیں بھولا۔ تلاوت سنتے وقت آپ کے مقدس چہرے کا اتار چڑھاؤ بھی مجھے یاد ہے جو اس بات کی دلیل تھی کہ آپ کا قلب ودماغ قرآن کے اسرار ورموز کو بخوبی سمجھتے ہوئے متاثر ہو رہا ہے۔ پیاری امی! آپ کا وہی معصوم بچہ، آج جواں سال فرزند ارجمند کی حیثیت میں آپ کی ہی تعلیم وتربیت کا ثمر آپ کی خدمت میں پیش کرتا ہے اگر حسنِ ترتیل کے اعتبار سے وہ کچھ کوتاہ ہے تو حسنِ تاویل کی نعمت سے ضرور بہرہ مند ہے۔ اللہ آپ کی لحد پر شبنم افشانی کرے اور آپ کے بیٹے کو محفوظ رکھے" [۲]

سید قطب دارالعلوم میں داخل ہوئے تو مختلف کتب تفسیر ان کی نظر سے گزریں اور اساتذہ سے تفسیر قرآن کا درس لیا لیکن ان کو افسوس ہوا کہ قرآن کا حسن وجمال انھیں نظر نہ آیا۔ انھوں نے اپنی روداد سفر، جو قرآن کی تفسیر کے سلسلے میں طے کی تھی، خود لکھی ہے۔

ان کا بیان ہے کہ بچپن میں قرآن کی تلاوت سے بعض خیالات بالکل مجسم شکل میں سامنے آتے مثال کے طور پر جب وہ سورۂ حج کی آیت (۱۱) وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَّعْبُدُ اللّٰهَ عَلٰى حَرْفٍ فَاِنْ اَصَابَهٗ خَيْرُ اِطْمَاَنَّ بِهٖ وَاِنْ اَصَابَتْهُ فِتْنَةُ اِنْقَلَبَ عَلٰى وَجْهِهٖ خَسِرَ الدُّنْيَا وَالْاٰخِرَةَ کا مطالعہ کرتے تو ان کے گاؤں کے قریب ہی وادی کا ایک خاص ٹیلہ نگاہوں میں گردش کرنے لگتا۔ اسے دیکھ کر ان کے تصور میں یہ بات آتی تھی کہ گویا ایک شخص ہے جو ایک جھکے ہوئے بلند مکان کے کنارے پر یا تنگ سے ٹیلے کی چوٹی پر کھڑا نماز پڑھ رہا ہے لیکن وہ کھڑا ہونے پر قادر نہیں بلکہ یوں کانپ رہا ہے گویا کہ گرا ہی چاہتا ہے اور سید قطب اس کے سامنے کھڑے بڑے ذوق و شوق کے عالم میں یہ منظر دیکھ رہے ہیں اور عجیب کیف و نشاط محسوس کر رہے ہیں۔[۳]

اسی طرح سید قطب سورہ اعراف کی ان آیات کو پڑھتے:

وَاتْلُ عَلَيْهِمْ نَبَاَ الَّذِيْ اٰتَيْنٰهُ اٰيٰتِنَا فَانْسَلَخَ مِنْهَا فَاَتْبَعَهُ الشَّيْطٰنُ فَكَانَ مِنَ الْغٰوِيْنَ، وَلَوْ شِئْنَا لَرَفَعْنٰهُ بِهَا وَلٰكِنَّهٗ اَخْلَدَ اِلَى الْاَرْضِ وَاتَّبَعَ هَوٰىهُ فَمَثَلُهٗ كَمَثَلِ الْكَلْبِ اِنْ تَحْمِلْ عَلَيْهِ يَلْهَثْ اَوْ تَتْرُكْهُ يَلْهَثْ۔

(۱۷۵، ۱۷۶)

اور اے نبیؐ، ان کے سامنے اس شخص کا حال بیان کرو جس کو ہم نے اپنی آیات کا علم عطا کیا تھا مگر وہ ان کی پابندی سے نکل بھاگا، آخر کار شیطان اس کے پیچھے پڑ گیا یہاں تک کہ وہ بھٹکنے والوں میں شامل ہو کر رہا۔ اگر ہم چاہتے تو اسے ان آیتوں کے ذریعے بلندی عطا کرتے مگر وہ تو زمین کی طرف جھک کر رہ گیا اور اپنی خواہش نفس ہی کے پیچھے پڑا رہا لہٰذا اس کی حالت کتے کی سی ہو گئی کہ تم اس پر حملہ کرو تب بھی زبان لٹکائے رہے اور اسے چھوڑ دو تب بھی زبان لٹکائے رہے۔

تو چشم تصور میں ایک تصویر ان کے سامنے آموجود ہوتی۔ وہ دیکھتے کہ ایک شخص منہ کھولے زبان لٹکائے ان کے سامنے کھڑا برابر ہانپتا جا رہا ہے۔ سید قطب اس کے سامنے

کھڑے ٹکٹکی باندھے اسے دیکھتے رہتے لیکن وہ یہ نہ سمجھ پاتے کہ وہ ایسا کیوں کر رہا ہے اور قریب جانے کی جرأت بھی نہ کر سکتے تھے۔[۱۴] اس کے بعد سید قطب کے ذہن میں یہ اسکیم آئی کہ کیوں نہ ان قرآنی تصاویر کو عوام کے سامنے پیش کیا جائے اور ۱۹۳۹ء میں مجلہ المقتطف میں ایک "التصویر الفنی فی القرآن" کے نام سے شائع کرایا اور پھر اس موضوع پر تالیف کا آغاز کر دیا اور کتاب مکمل ہونے کے بعد انہیں محسوس ہوا کہ ان کے دل میں ایک نیا قرآن جنم لے رہا ہے۔ ان کے نزدیک قرآن پہلے بھی جمیل تھا مگر اس کا حسن و جمال منتشر اور متفرق حالت میں تھا مگر اس تصنیف کے بعد انہیں پورا قرآن متحد اور یکجا نظر آیا۔[۱۵]

قرآن کی منظر نگاری

سید قطب نے اس کتاب میں واقعاتی و تاریخی آیات کے حوالہ سے یہ ثابت کیا منظر نگاری کے ذریعہ حوادث و مشاہد اور مناظر و قصص ابھر کر آنکھوں کے سامنے آموجود ہوتے ہیں اور ان میں حرکت اور زندگی پیدا ہو جاتی ہے۔ اگر ان میں قوت گویائی کا اضافہ ہو جائے تو یہ زندہ کردار کی صورت اختیار کر لیتے ہیں۔ جونہی ان کو اسٹیج پر پیش کیا جاتا ہے تو تماشائی بن کر سامعین مبہوت رہ جاتے ہیں۔ کلام کا سننے والا ان مناظر میں محو ہو کر بھول جاتا ہے کہ یہ الٰہی کتاب ہے جس کی تلاوت ہو رہی ہے یا مثالیں ہیں جو بیان ہو رہی ہیں بلکہ وہ یہ سمجھنے لگتا ہے کہ یہ ایک منظر پیش کیا جا رہا ہے یا حادثہ وقوع پذیر ہو رہا ہے۔ اس طرح یہ مناظر پردہ پر آتے اور غائب ہوتے چلے جاتے ہیں۔ اس کے ساتھ ہی ان واقعاتی و مناظر کی تبدیلی سے انسانی وجدان بھی برابر متاثر ہوتا چلا جاتا ہے حتیٰ کہ زبان گویا ہو کر پوشیدہ احساسات کی غمازی کرتی ہے کہ "یہ مناظر صرف زندگی کی ترجمانی نہیں کرتے بلکہ بذات خود زندہ و متحرک ہیں"۔[۱۶]

سید قطب کے نزدیک قرآنی سحر یا اعجاز بیانی کا منبع اصلی اس کے تشریعی احکام اور کائناتی علوم نہیں ہیں بلکہ قرآن کی ترتیب و تنظیم ...

تک معجزہ رہا ہے۔[۵۹] پھر انھوں نے باغ والوں، واقعات حضرت ابراہیمؑ واسماعیلؑ، طوفان نوحؑ، قیامت کے مناظر، راحت وعذاب کے مشاہد وغیرہ آیات قرآنی سے پیش کر کے یہ دکھایا ہے کہ یہ ذہنی ومعنوی حقائق کس طرح محسوس ومجسم پیکر میں ڈھل کر معجزہ بن گئے ہیں۔

فنی نظم ونسق پر گفتگو کرتے ہوئے مصنف نے اس کی متعدد قسمیں بیان کی ہیں جن تک علمائے بلاغت کی رسائی ہو سکی ہے۔[۶۰]

(۱) نسق کی ایک قسم وہ ہے جس کا تعلق عبارت کی تالیف وترکیب سے ہے یعنی مناسب الفاظ کو منتخب کر کے ان کو ایک خاص طریقہ سے مرتب کیا جاتے۔

(۲) نسق کی ایک قسم کا تعلق صوتی ہم آہنگی اور موسیقی کے ساتھ بھی ہے جو الفاظ کے مناسب انتخاب اور ان کو ایک خاص طریقہ سے مرتب کرنے سے پیدا ہوتی ہے۔

(۳) قرانی آیات کے آخر میں جو فواصل لائے جاتے ہیں وہ سیاق کلام کے عین مطابق ہیں اور ان سے تناسق میں اضافہ ہو جاتا ہے۔

(۴) مختلف قرآنی آیات کے غایات ومقاصد کا معنوی تسلسل اور پھر ایک غرض سے دوسری غرض کی جانب منتقل ہونے میں جو تناسب وتوافق پایا جاتا ہے وہ بھی فنی نظم ونسق کی بہترین قسم ہے۔

(۵) غالباً فنی تناسق کی اعلیٰ ترین قسم جس سے تاہنوز علمائے بلاغت آشنا ہو سکے ہیں وہ فطری نسق وترتیب ہے جو بعض آیات کے تدریجی منازل وادوار میں پایا جاتا ہے۔

لیکن مصنف کے خیال میں چونکہ علمائے بلاغت اس حقیقت سے آشنا نہ تھے کہ منظر کشی اور تصویر نگاری قرآنی تعبیر میں اصل واساس کا حکم رکھتی ہے اس لیے وہ فنی تناسق کے موضوع کو اچھی طرح بیان نہیں کر سکے۔ اس سلسلے میں سید قطب نے چند نکات پر بنیادی توجہ مبذول کی ہے:

(۱) قرآن کریم میں بعض مقامات ایسے بھی ہیں جہاں تعبیر وبیان اور اس حالت

کے مابین پوری مطابقت پائی جاتی ہے جس کی تصویر کشی مقصود ہوتی ہے۔ چنانچہ یہ انداز تعبیر حسی یا لغوی معنوی تصویر کے نشانات کی تکمیل میں معاون ثابت ہوتا ہے۔

۲۔ بعض اوقات صرف ایک لفظ تصویر کے اجزاء کی تکمیل میں صرف معاون ہی ثابت نہیں ہوتا بلکہ پوری تصویر کو لاکر پیش کر دیتا ہے۔

۳۔ قرآن کریم نے تعبیر دبیان کے لئے منظر نگاری کے جو طریقے اختیار کئے ہیں ان میں سے ایک تقابل بھی ہے۔ جہاں قرآن الفاظ کے ذریعہ نہایت لطیف تصویر کھینچتا چلتا ہے وہاں اکثر تقابل سے کام لیتا ہے۔

۴۔ تقابل کی ایک صورت یہ بھی ہے کہ جہاں ایک صورت موجود ہوتی ہے اور دوسری صورت کا تعلق زمانۂ ماضی سے ہوتا ہے۔ قوت متخیلہ گذشتہ صورت کو حاضر کرکے موجودہ صورت کے ساتھ اس کا تقابل کرتی ہے۔

قصہ نگاری کے اغراض و مقاصد پر سید قطب نے بڑی جامع روشنی ڈالی ہے۔ ان کے نزدیک اقوام بائدہ کا تذکرہ اصلاً اثبات وحی و رسالت اور وحدت دین کے تصور کو اجاگر کرنے کے لئے ہوتا ہے ویسے ضمنی مقاصد اور بھی ہیں جیسے ایمان باللہ، انبیاء کے طریق دعوت کا یکساں ہونا، ادیان کے مابین اصل مشترک کی وضاحت، انبیاء کی کامیابی اور مکذبین کی تباہی، تبشیر و تحذیر کی تصدیق، انبیاء و اصفیاء پر انعامات ربانی کا تذکرہ، بنی آدم کو شیطان کی عداوت سے آگاہ کرنا وغیرہ۔ اسی طرح ان واقعات میں شخصیت نگاری اور کامل انسانی نمونوں کی بازیافت وغیرہ موضوعات پر انھوں نے بڑے ادبی انداز میں رقم فرمایا ہے۔

مناظر قیامت

یہ سید قطب کی دوسری تصنیف ہے جو قرآن کے ادبی جمال اور تصویری اسلوب بیان کی وضاحت کے لئے لکھی گئی ہے۔ قرآن میں جہاں کہیں قیامت کے مناظر کی تصویر کشی کی گئی ہے ان سب کو مصنف نے اس لازوال تصنیف میں جمع کر دیا ہے۔ مشاہد القرآن

ایک سو پچاس مناظر پر تفصیلی گفتگو کرتی ہے۔ مشاہدہ ہیں جن میں صورت حرکت اور ہم آہنگی کی کثرت موجود ہو وہ مقامات جہاں آخرت کے دن کا محض ذکر ہوا ہے یا جنت کے اندر نہریں بہنے کی بات ہوئی ہے یا عذاب الیم، عذاب عظیم یا عذاب مہین کا تذکرہ آیا ہے بغیر اس کے کہ اس کا کوئی اثر دل و دماغ پر شخص یا متحرک شکل میں مرتسم ہو ایسے مقامات سے سید قطب نے کوئی تعرض نہیں کیا ہے۔

مصنف نے آخرت کے ان مناظر کی ترتیب و تعبیر میں تاریخ ترتیب کا لحاظ کر کے حتی الامکان استقرائی طریقہ اختیار کیا ہے چنانچہ جس ترتیب سے جو سورتیں نازل ہوئی ہیں اور جن میں ان کا ذکر آیا ہے انہی ترتیب سے انہیں پیش کیا گیا ہے اور سورتوں کی ترتیب بھی وہی رکھی گئی ہے البتہ کہیں کہیں استثناء ہے خاص بات یہ ہے کہ ان مناظر کو ان کے تاریخی پس منظر کے ساتھ بیان کرنے کی کوشش کی گئی ہے لیکن تفصیل سے گریز کیا گیا ہے کیونکہ یہ چیز پورے قرآن کے احاطہ و استقصاء کا تقاضا کرتی ہے جو ایک مختصر تصنیف میں ناممکن ہے۔

عالم آخرت کا عقیدہ طبعی طور پر انسانی ضمیر کی گہرائی میں موجود ہے یہاں تک کہ اسے ضمیر کی بیداری کا پیمانہ تصور کیا جاتا ہے اسلام سے پہلے کے عقائد و نظریات میں بھی یہ تصور کسی نہ کسی شکل میں موجود ہے چنانچہ اس عقیدے کی طویل تاریخ پر ایک مختصر فصل کے ذریعہ کتاب کی قدر قیمت بڑھ گئی ہے جس میں اہل مصر، زردشت قدیم اہل یونان، ہندومت، بدھ مت وغیرہ کے ساتھ بنی اسرائیل، عیسائیت اور عربوں کے یہاں آخرت کے جو تصورات رائج تھے ان پر بڑی قیمتی گفتگو کی گئی ہے اور اس تصور کے طویل تاریخی ارتقاء کے اہم نقوش اجاگر کئے گئے ہیں جس پر اہل علم کو مزید تحقیق و تالیف کرنے کی ضرورت ہے۔

کتاب کے مقدمہ میں مصنف نے اس اسلوب کی بہترین وضاحت کی ہے۔ وہ لکھتے ہیں "قرآن کے اسلوب بیان میں تصویر کشی ایک بہترین ذریعۂ افہام ہے یہ کسی ذہنی خیال، نفسیاتی کیفیت، محسوس واقعہ اور آنکھوں کے سامنے کے منظر نیز انسانی

نمونے اور بشری طبیعت کی خیالی صورت میں بہترین عکاسی کرتی ہے۔ پھر یہ تصویرکشی پردہ پر مرتسم خیالی صورت کو مزید ترقی دے کر ٹھوس اور مجسم زندگی عطا کرتی ہے یا نئی حرکت بخشتی ہے تب یہ ذہنی خیال ایک ہیئت یا حرکت کی شکل اور نفسیاتی حالت ایک وسیع پردے یا منظر کی حیثیت اور جسم انسانی ایک زندۂ جاوید ہستی اور طبیعت انسانی ایک مرئی جسم کی صورت اختیار کرلیتی ہے۔ مختلف حادثات وواقعات اور مختلف کیفیات ومناظر مشخص صورت میں آنکھ سامنے آتے چلے جاتے ہیں ان میں زندگی بھی ہوتی ہے اور حرکت بھی ہے[19] اسی کتاب میں مصنف نے اپنی دیرینہ آرزو بھی بیان کی ہے کہ قرآن کو جدید اسلوب میں پیش کریں، اس کے خالص ادبی اور فنی حسن وجمال کو حیات آفریں تازگی عطا ہو۔ اس کی تعلیمات کو غیر ضروری تفسیری موشگافیوں اور کلامی پیچیدگیوں کے انبار سے آزاد کیا جائے اور ان اغراض ومقاصد کو واضح کیا جائے جن کی خاطر قرآن نازل ہوا ہے[20] مصنف کا یہی وہ ارادہ ہے جو فی ظلال القرآن کی صورت میں عملی جامہ پہن کر بعد میں ظاہر ہوا۔

تفسیر قرآن کا پس منظر

قرآن کے حسین وجمال معانی اور تصویری اسلوب بیان کو مصنف دوران مطالعہ سمیٹتے رہے۔ اس کے اعجاز وایجاز کے اسرار کو سمجھنے کی کوشش کرتے رہے اور ان کا قلب وذہن کتاب الہٰی کے جمال میں غوطہ لگاتا رہا یہاں تک کہ التصویر الفنی اور مشاہد القیامۃ کی تصنیف کے بعد معاً ذہن میں خیال آیا کہ جو آرزو برسوں سے کروٹیں لے رہی تھی کیوں نہ اس کی تکمیل کی کوشش کی جائے اور مطالعہ کے دوران طاری ہونے والے تاثرات واحساسات کو یکجا قلم بند کردیا جائے کہ قرآن کی ایک آیت میں دعوت و اصلاح، تنبیہ وتذکیر اور نورِ عرفان کی جو بحر ناپیداکنار موج زن ہیں ان کا عکس کاغذ کے صفحات پر منتقل ہوسکے۔ پھر خدا کا کرنا ایسا ہوا کہ ۱۹۵۱ء میں استاذ سعید رمضان نے مجلہ المسلمون نکالنے کا فیصلہ کیا تاکہ حسن البنا شہید کے رسالہ الشہاب کے خلا کو

پر کر سکے۔ ایڈیٹر کے مختلف مضمون نگاروں اور مقتدر شخصیات سے رابطہ قائم کیا
اور ان کی خدمات اور قلمی تعاون حاصل کیا انہی میں ایک مصنف شہید بھی تھے جنہوں
نے فی ظلال القرآن کے کام کے تحت مستقل مسلسل لکھنے کا وعدہ کیا اور اس
طرح قرآنی خواطر و جذبات کو صفحات منتقل کرنے کا اچھا موقع مصنف کو ہاتھ آیا
ابھی چند قسطیں شائع ہوئی تھیں کہ مبارکباد اور تہنیت کے پیغامات ملنے شروع
ہوئے۔ ناشروں نے بازار کی مانگ دیکھ کر ان قسطوں کو شائع کرنے کا بندوبست کیا۔
مصر کے ادارہ دار احیاء الکتب العربیہ نے مصنف سے معاہدہ کیا کہ ایک خطیر رقم
کے عوض ہر ماہ فی ظلال القرآن کی قسطیں اس کے حوالہ کر دیا کریں۔ مصنف نے عزم
و ہمت، مطالعہ و تجربہ اور ادب و بلاغت کی تمام صلاحیتوں کو کام میں لا کر اس
پروجیکٹ کی تکمیل کی کوشش کی اور جنوری ۱۹۵۴ء تک تفسیر کے آٹھ حصے مکمل
ہو گئے لیکن مصر کے حالات نے اس انقلابی مصنف کو چین سے کام نہ کرنے دیا اور
جیل کے دروازے پھر ایک بار وا ہو گئے لیکن تعذیب و ابتلا کے مرحلہ سے پہلے
جیل میں جب لکھنے پڑھنے کی تھوڑی سی اجازت ملی تو بقیہ تین جلدیں اور مکمل کیں۔
اس طرح گیارہ حصے تفسیر کے مکمل ہوئے۔

۱۹۵۴ء کی فصل گرما میں مردان انقلاب کے درمیان کچھ اختلافات کم ہوئے
تو بہت سے سیاسی رہنماؤں کو نظر بندی سے عارضی رہائی ملی اور سید قطب بھی
جیل سے باہر آ گئے ان کو قاہرہ سے نکلنے والے رسالہ الاخوان المسلمون کی ادارت
کی ذمہ داری سونپی گئی اور سید شہید پھر حیرت فکر کی شمع روشن کرنے کے جرم میں
دوبارہ سجن حربی اور پھر لیمان طرہ کے عذاب خانوں میں منتقل کر دیئے گئے اب
حرب و حزب کا نیا مرحلہ شروع ہوا۔ یہ بات ذہن میں رہے کہ موصوف نے صرف دو
ماہ تک اس جریدہ کی ادارت کے فرائض سر انجام دیئے تھے کہ ۱۰ ستمبر ۱۹۵۴ء کو
کرنل ناصر کی طرف سے یہ رسالہ بند کر دیا گیا کیونکہ اس نے اخوان کی پالیسی کے
تحت اس اینگلو مصری پیکٹ کی مخالفت کی تھی جو ۲۷ جولائی ۱۹۵۴ء کو جمال عبدالناصر

اور انگریزوں کے درمیان ہوا تھا۔ اس پیکٹ کے بعد اخوان اور ناصر کے درمیان کشمکش کا آغاز ہوگیا۔ ایک جعلی سازش کے الزام میں حکومت مصر نے اخوان کو خلاف قانون قرار دیا۔ اخوان رہنماؤں کو گرفتار کیا اور انہیں موت کی سزائیں دیں۔ ان گرفتار شدگان میں سید قطب بھی تھے۔ ۱۳ جولائی ۱۹۵۵ء کو مصر کی عوامی عدالت (محکمۃ الشعب) نے مصنف کو ۱۵ سال قید بامشقت کی سزا سنائی اس دوران دار احیاء الکتب العربیہ نے حکومت کے خلاف عدالت میں مقدمہ دائر کر دیا کہ مصنف کی گرفتاری سے فی ظلال القرآن کا کام یک بیک رک گیا تھا اور پبلشر کا کافی مالی نقصان ہو رہا تھا۔ آخرکار جبر و تشدد کا سلسلہ کم کر کے انہیں علمی مشاغل جاری رکھنے کی اجازت مل گئی۔ اس جزوی سہولت سے موصوف نے کافی فائدہ اٹھایا اور اپنی تفسیر فی ظلال القرآن کی از سر نو تکمیل پر متوجہ ہو گئے۔ لیکن حکومت نے ایک تحقیقی کمیٹی بھی تعینات کر دی اور اس کو یہ ذمہ داری سونپی کہ سید قطب جو کچھ لکھیں اس میں سے "غیر ضروری" اور "نامناسب" تحریریں حذف کر دے تاکہ نظام موجودہ پر اس سے کوئی حرف نہ آئے بہرحال جبر و دباؤ کے اس ماحول میں سید صاحب نے اپنی تفسیر مکمل کی۔

سنسر کمیٹی نے سید قطب کی جن تحریروں کو روکا اور ان کی اشاعت پر پابندی لگائی تھی ان میں سے سورۃ فجر کا مقدمہ اور سورۃ بروج کا وہ مقدمہ بھی شامل تھا جسے مصنف نے بعد میں معالم فی الطریق میں "ہذا ہو الطریق" کے باب کے تحت شامل کیا۔ جس کو پڑھ کر اندازہ ہوتا ہے کہ مخصوص حالات کے تحت مصنف نے تفسیر میں جن خیالات کا اظہار نہ کیا تھا یا جن کی اشاعت پر پابندی لگا دی گئی تھی وہ معالم کے صفحات میں موجود ہیں۔ منظم تحریک کی لازمی صفات ایمان و کفر کی کشمکش، اہل ایمان کی راہ میں پیش آنے والی آزمائشیں اور جنگ ایمانی کی حقیقت و ماہیت وغیرہ نکات پر تفصیلی گفتگو معالم ہی میں موجود ملے گی۔

سید قطبؒ کا تفسیری انداز

سید قطب نے اپنی ان تفسیری تحریروں کے سلسلہ میں لکھا ہے کہ بعض قارئین

سمجھتے ہیں کہ یہ بھی کوئی تفسیر ہے جس پر تفسیری چھاپ موجود ہے۔ بعض لوگ کہتے ہیں یہ تو اسلام کے عام اصول ومبادی کی تعلیم ہے جو نزول قرآن کا مقصد ہے اور ایک فریق کہتا ہے کہ اس کتاب میں دستور الٰہی کی تشریح اور نظام حیات کی توضیح ہے اور اس قانون کی حکمت ومصلحت سمجھائی گئی ہے۔ لیکن مصنف کے خیال میں ان میں سے کسی چیز کا ان کا ارادہ نہ تھا۔ انھوں نے تو قرآن کے سایہ میں رہ کر جن احساسات و خیالات کی دولت حاصل کی تھی انہیں ان سطروں میں پیش کر دیا ہے[۱]۔ ان کی پوری کوشش رہی کہ لغوی وبلاغتی بحثوں سے اجتناب کریں۔ کلامی وفقہی مسائل سے تعرض نہ کریں کہ مصنف کے خیال میں اس سے ان کی روح قرآن تک نہ پہنچ سکتی تھی اور جو روحانی، اجتماعی ومعاشرتی یا انسانی جذباتی ان پر طاری ہوئے تھے۔ وہ صفحات میں منعکس نہ ہو پاتے چنانچہ ان چیزوں سے دامن بچا کر مصنف نے قرآن کے ادبی حسن، اس کے تصویری اسلوب بیان، طرز ادا وتعبیر اور نظم ونسق کی جمال آرائی پر توجہ مبذول رکھی ہے مصنف کی ابتدا ہی سے خواہش تھی کہ التصویر الفنی کی طرح پورے قرآن کے حسن وجمال کو نکھار کر پیش کیا جائے کیونکہ مصنف کا اذعان تھا کہ قرآن کی حسین وجمیل تعبیر کا واضح طریقہ منظر نگاری اور تصویر کشی ہے اور اس روشنی میں پورے قرآن کو پیش کیا جانا چاہیے۔ یہ جذبہ پھر مدھم پڑ گیا تا آنکہ فی ظلال القرآن لکھنے کا موقع ہاتھ آیا اور یہ تمنا حقیقت کا روپ دھار گئی۔

تفسیری خصوصیات

مصنف کا تعلق استاذ عبدہ، رشید رضا اور احمد مصطفیٰ مراغی کے اس جدید مکتبہ فکر سے ہے جس نے نئے انداز میں زمانہ کی ضروریات کے مطابق قرآن پاک کی اس طرح تفسیر کرنے کی کوشش کی کہ ہدایت ورحمت جو نزول قرآن کا اصل مقصد ہے، کے دروازے کھل سکیں۔ قارئین کتاب الٰہی کے اعجاز وایجاز، سحر وبلاغت اور حسن وجمال سے متاثر ہو سکیں۔ فقہی وکلامی مباحث میں پڑ کر قرآن کے معانی ومفاہیم سے

بے خبر نہ ہو جائیں بلکہ نزول قرآن کے وقت جس طرح عرب اس کی ادبیت اور تاثیر کے گھائل ہو کر رہ گئے تھے اسی طرح آج بھی قارئین اس کا اثر محسوس کر سکیں ان کے فکر و عمل میں تبدیلی پیدا ہو۔ اور ان کی صبح و شام ایک نئے انقلاب سے آشنا ہو۔ سید قطب اس مکتبۂ فکر میں سب سے آگے اور ممتاز نظر آتے ہیں کہ ان کی تفسیر ظلال اس مقصد کو بدرجۂ اتم پورا کرتی ہے۔ ان کی یہ تفسیر جو فی ظلال القرآن کے نام ۸ جلدوں میں چھپ چکی ہے، اصطلاحی معنوں میں کوئی تفسیر نہیں ہے بلکہ یہ دراصل ان تاثرات و خواطر سے عبارت ہے جو مطالعہ کے دوران مصنف پر طاری ہوئے۔ اگر ہم اس تفسیر کی خصوصیات پر مختصراً کچھ لکھنا چاہیں تو اسے مندرجہ ذیل خصوصیات کا حامل قرار دے سکتے ہیں۔

۱۔ بلند ادبی اسلوب

تفسیر کا بلند پایہ ادبی اسلوب قدیم و جدید تمام مفسرین سے ممتاز ہے۔ جب بھی مصنف کسی موضوع پر قلم اٹھاتے ہیں خواہ دینی ہو یا فقہی، سیاسی ہو یا سماجی، ایسا معلوم ہوتا ہے کہ ادب و بلاغت کے پھول جھڑ رہے ہیں۔ شیرینی و اثر آفرینی دامنِ دل کو کھینچے لے رہی ہے اور قرآن دل و دماغ پر نشہ بن کر چھا رہا ہے۔ ایک طرف مصنف نے اپنی تفسیر کو ادبی پیراہن عطا کیا ہے تو دوسری طرف قرآن کے ادبی و فنی محاسن بھی نہایت مہارت اور عمدگی سے واضح کر دیئے ہیں۔ سید قطب قرآنی آیات کی ادبیت، بلاغت اور حسنِ اسالیب کی وضاحت کے ساتھ ان کے آہنگ کی نغمگی اور ترنم اور موسیقیت پر بھی قیمتی بحثیں کرتے اور مضامین آیت سے اس کے تعلق کو واضح کرتے ہیں۔ قرآنی اعجاز کو اچھی طرح وہی لوگ محسوس کر سکتے ہیں جو قرآنی ادب کی باریکیوں کو سمجھنے کے ساتھ کائنات میں خدائی حسن و جمال کے جلووں اور ذوق و وجدان کی تسکین کے سامانوں سے بھی دلچسپی رکھتے ہوں۔ مصنف نے اس تفسیر میں عام مخاطب اور قاری کو ان تمام پہلوؤں سے آشنا کرانے کے لیے قیمتی بحثیں کی ہیں مثال کے طور پر سورۃ والضحیٰ کی انھوں نے جو تفسیر کی ہے آئیے اس کے حسن و جمال کا

مشاہدہ کریں۔ سورہ کی تفسیر میں وہ لکھتے ہیں کہ

یہ سورہ اپنے موضوع، اپنے طرز تعبیر، اپنے مناظر، اپنے معانی اور اپنے آہنگ کے پہلو سے شفقت و رحمت کے جھونکے، محبت کے پیغام اور ایک غمگسار ہاتھ کی حیثیت رکھتی ہے! مصائب و آلام کو دور کرتی، رحمت، رضا اور امید کی ہوائیں چلاتی اور یقین، طمانیت اور ٹھنڈک کو دلوں میں انڈیلتی ہے!

یہ پوری سورہ خالصتاً رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے لئے ہے! پوری سورہ آپ کے لئے آپ کے رب کی سرگوشی اور پیام کی حیثیت رکھتی ہے! اس میں آپ کے لئے تسلی اور راحت و طمانیت کا سامان ہے! پوری سورہ رحمت کا جھونکا، محبت کی شبنم، قربت کی الطاف و عنایات اور پریشان اور تھکی روح اور غم زدہ اور مضطرب دل کے لئے سکون و راحت کا سامان ہے!

بہت سی روایات میں آیا ہے کہ کچھ عرصہ کے لئے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم پر وحی کا سلسلہ رک گیا تھا اور جبرئیل کے آپ کے پاس آنے میں تاخیر ہو گئی تھی، اس پر مشرکین نے آپ پر چوٹ کی اور کہا کہ محمد کو ان کے رب نے چھوڑ دیا ہے، تب یہ سورہ نازل ہوئی۔

وحی، حضرت جبرئیل سے ملاقات اور اللہ سے ربط و تعلق، یہ چیزیں راہ حق کی مشقتوں میں آپ کے لئے زاد راہ، کفر و انکار کی شدید گرمی میں تشنگی رفع کرنے کا سامان اور تکذیب کی شدت و تکلیف میں آپ کے لئے سامان راحت کی حیثیت رکھتی تھی! انہی طاقتوں کے سہارے آپ نفرت، مخالفت اور عداوت کی شدت اور سرکش اور ظالم مشرکین کی سازشوں، مخالفانہ تدبیروں اور اذیت رسانیوں کی شدید گرم اور جلانے اور جھلسا دینے والی دوپہر میں زندہ اور ثابت قدم رہتے تھے!

وحی رک گئی تو آپ کا زاد راہ ختم ہو گیا! زندگی کے سرچشمہ سے آپ محروم ہو گئے! اور آپ کا دل محبوب کے سلسلہ میں پریشان رہنے لگا اور آپ نفرت و مخالفت کی اس جھلسا دینے والی دوپہر میں کسی زاد راہ، تشنگی دور کرنے کے کسی سامان اور محبوب

دوست کی اس خوشبو کے بغیر جس کے آپ خوگر تھے، تن تنہا، بے یارو مددگار رہ گئے۔ ظاہر ہے کہ یہ معاملہ تمام پہلوؤں سے آپ کے لئے شدید ترین اور ناقابل برداشت تھا!

تب یہ سورہ نازل ہوئی اور اس نے دوستی، محبت، انس، قربت، امید، رضا، طمانیت اور یقین کی یہ بارش برسائی:

مَا وَدَّعَكَ رَبُّكَ وَمَا قَلٰى وَلَلْاٰخِرَةُ خَيْرٌ لَّكَ مِنَ الْاُوْلٰى وَلَسَوْفَ يُعْطِيْكَ رَبُّكَ فَتَرْضٰى ○ (والضحیٰ : ۳، ۴، ۵)

تمہارے رب نے اس سے پہلے بھی تمہیں نہ چھوڑا! نہ وہ تم سے کبھی ناراض ہوا اور نہ اس نے کبھی اپنی رحمت، سرپرستی اور تحفظ و پناہ سے تمہیں کبھی محروم کیا۔

اسی طرح سید قطب ادبی اسلوب میں اس سورہ کی دوسری آیات کی تشریح کرتے ہیں۔ اور آخر میں اس کے ادبی حسن کی طرف یوں اشارہ کرتے نظر آتے ہیں۔

"یہ شفقت، یہ رحمت، یہ رضا اور یہ دردمندی، سب پھوٹی پڑتی ہیں اس لطیف عبارت سے، جس کے الفاظ رقیق ہیں! اور اس آہنگ اور ترنم سے جو عبارت میں جاری وساری ہے! جس کی حرکات مرتب، قدم سنجیدہ، آوازیں رقیق اور سرخوش آہنگ اور دردمندانہ ہیں! جب اس لطیف شفقت، پرسکون رحمت، کامل رضا اور صاف وشفاف دردمندی کے لئے فریم ورک بنانا چاہا تو خوشگوار چڑھتے دن اور پرسکون رات کا فریم بنایا جو رات اور دن کے سب سے زیادہ صاف وشفاف اوقات و لمحات ہوتے ہیں! یہ اوقات غور و فکر کے لئے بہت موزوں ہوتے ہیں! ان اوقات میں روح کا کائنات اور موجدِ کائنات سے ربط و تعلق ہوتا ہے! اور روح کو ایسا محسوس ہوتا ہے کہ پوری کائنات مبدء کائنات کی عبادت میں مصروف اور تسبیح اور مسرت اور صفائے قلب کے ساتھ اپنے خالق کی طرف متوجہ ہے! پھر ان امور کی تصویر کشی موزوں ترین الفاظ سے کی گئی وَالَّيْلِ اِذَا سَجٰى رات درحقیقت وہی ہے جو پرسکون ہے۔ نہ کہ مطلق رات جو وحشتوں اور تاریکیوں سے بھری ہوتی ہے! اس وقت رات پرسکون، رقیق

پرسکون غور فکر کا ایک
ر صاف وشفاف ہوتی ہے۔ اور اس پرلطیف دردمندی اور پُرسکون غور فکر کا ایک
نا بادل چھایا ہوتا ہے جیسے کہ یتیمی اور ناداری کی فضا صاف وشفاف اور خوشگوار چڑھتے
ن کی آمد سے یہ ہلکا بادل چھٹ جاتا ہے اور فضا صاف وشفاف ہوجاتی ہے۔ اس
ح تصویر کے رنگ فریم کے رنگوں کے ساتھ ہم آہنگ ہوجاتے ہیں اور ہم آہنگی
مل اور مطابقت مکمل ہوجاتی ہے۔[۱]

پھر سید قطب اس سورہ کی قسموں پر گفتگو کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

اللہ سبحانہ وتعالیٰ ان دو خوشگوار اور دل کو متاثر کرنے والے اوقات
کی قسم کھاتا ہے۔ اس طرح وہ کائنات کے مظاہر اور نفس انسانی کے احساسات میں
ربط پیدا کر دیتا ہے اور قلب انسانی کو ایک ایسی زندگی بخشتا ہے جس سے اس
حسین وجمیل اور زندگی سے بھرپور کائنات کا شعور ہوتا اور اس سے ہم کلام اور ہم آہنگ
ہوتا ہے۔ اس کائنات سے جو ہر زندہ شے پر مہربان ہے۔ اس طرح کائنات سے وحشت زدہ
اور اجنبی وبیگانہ رہنے کے بجائے اس سے مانوس رہے گا۔ یہ چیز اس سورہ
میں بذات خود مقصود ہے گویا اللہ اپنے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کو سورہ کے آغاز ہی
میں فرماتا ہے کہ آپ کے رب نے آپ کے پاس کائنات میں انس ومحبت کو عام کر دیا
ہے اس لئے آپ نہ تنہا ہیں اور نہ بے یار ومددگار۔

مصنف کے بھائی استاذ محمد قطب نے تفسیر کے تیسویں پارہ کے انگریزی
ترجمہ کا مقدمہ لکھتے ہوئے ان ادبی خصوصیات کی طرف بطور خاص توجہ دلائی اور آخر
میں بڑے وثوق سے فرمایا کہ ان (مصنف) کی زندگی کا آخری دور اس شدید جدوجہد
کے لئے وقف تھا جس میں وہ پوری طرح محو ہو گئے تھے۔ اسلام کے عظیم مقصد کی
خاطر انھوں نے اپنے افکار، اپنے احساسات، اپنی راتوں اور دنوں اور درحقیقت اپنی
پوری زندگی کو وقف کر دیا تھا۔ لیکن کیا انھوں نے ادب اور آرٹ کے سلسلہ کے
اپنے احساسات کو بھی خیرباد کہہ دیا تھا جو زندگی کے اولین دور میں ان پر پوری طرح
چھائے ہوئے تھے؟ نہیں، قرآن جس کے زیرسایہ مصنف نے زندگی بسر کی خود

اپنے اعلیٰ ادبی اسلوب کے لئے، جو سب سے عمدہ و فائق ہے، معروف و ممتاز ہے۔"
سید قطب کے بلند ادبی اسلوب کو ان کی عربی تحریروں کے ذریعہ ہی سمجھا جاسکتا اوران سے محظوظ ہوا جاسکتا ہے کیونکہ مصنف جدید عربی ادب کے ناقد اور ادیب تھے اور فی ظلال القرآن میں ان کا یہ ادب پورے شباب پر ہے اس لئے مصنف کے زور بیان اردو میں منتقل کرنا بہت دشوار ہے پھر عربی میں مترادفات کے استعمال اور الفاظ و جملوں کا باہم مسلسل ربط کچھ ایسا ہوتا ہے کہ اردو زبان اس کے سامنے تنگ دامنی کا شکوہ کرکے رہ جاتی ہے، پھر بھی مندرجہ بالا تحریروں سے مصنف کی ادبیت اور کمال زبان کا تھوڑا سا اندازہ کیا جاسکتا ہے۔

۲۔ پوری سورہ کو مربوط کرنے کی کوشش

سید قطب نے پوری تفسیر میں ایک مخصوص طریقہ اختیار کیا ہے۔ وہ پہلے سورہ کی تمہید بیان کرتے ہیں پھر سورہ کے موضوع سے بحث کرتے ہیں اور سورہ کے آخر میں پہنچتے ہیں تو ابتدائی مضامین سے اسے مربوط کر دیتے ہیں اس طرح پوری سورہ میں ایک طرح کا نسق اور وحدت پیدا ہو جاتی ہے جس سے کتاب منزل کا اعجاز مزید نکھر کر سامنے آجاتا ہے۔

سورہ بقرہ کا مطالعہ اس مقصد کے لئے مفید ہوگا۔ آغاز کلام میں وہ لکھتے ہیں کہ "مختصر ترین کلمات اور محدود سطروں میں تین قسم کے انسانوں کی تین مختلف و متضاد تصویریں کھینچی گئی ہیں۔ ان میں سے ہر تصویر انسانوں کے انبوہ عظیم کا زندہ نمونہ ہے۔ نمونہ جو بنیادی بھی ہے اور عمیق بھی اور ہر زماں و مکاں میں اس کا کردار دہرایا جاتا ہے یہاں تک کہ ہر دور کی انسانیت ان تین تصویروں کے احاطہ سے باہر نہیں جاسکتی۔
ان مختصر جملوں اور جامع سطروں میں یہ تصویریں پوری طرح واضح، روشن اور زندہ و متحرک ہیں۔ ان کی علامات و نقوش ابھاگر ہیں، صفات منفرد و ممتاز ہیں یہاں تک کہ ان وسیع الاثر، سریع اللمس، متحد و مربوط اور مترنم و ہم آہنگ جھلکیوں کو طویل جملے اور

وسیع سے وسیع سطریں بھی بیان نہیں کرسکتیں۔ یہ تصویریں ہیں متقین کافرین اور
منافقین کی۔

پھر ان تینوں تصویروں کو پیش کرنے کے بعد دنیائے انسانیت کو پہلی تصویر
کے رنگ میں رنگنے کی دعوت دی ہے اور بے ایمان انسانوں کو چیلنج کیا اور انھیں
ہولناک عذاب کی دھمکی دی ہے اور دوسری طرف اہل ایمان کو نعیم عظیم کی بشارت
سنائی ہے۔ یہ سورہ بقرہ کے بنیادی خطوط کی ایک اجمالی تعبیر ہے۔ آئیے ہم تفصیل سے
ان نکات کو سمجھنے کی کوشش کریں۔"[۲۱]

پھر سورہ پر تفصیلی بحث کرنے کے بعد آخر میں مصنف پہنچتے ہیں تو لکھتے
ہیں کہ:"[۱۱]

یہ سورہ بقرہ کا اختتامیہ ہے۔ سورہ کی ابتدا ان آیات سے ہوئی تھی آلمٓ ذٰلِکَ
الْکِتَابُ لَارَیْبَ فِیْهِ هُدًی لِلْمُتَّقِیْنَ اَلَّذِیْنَ یُؤْمِنُوْنَ بِالْغَیْبِ وَیُقِیْمُوْنَ الصَّلٰوۃَ وَ
مِمَّا رَزَقْنٰهُمْ یُنْفِقُوْنَ وَالَّذِیْنَ یُؤْمِنُوْنَ بِمَآ اُنْزِلَ اِلَیْکَ وَمَآ اُنْزِلَ مِنْ قَبْلِکَ وَبِالْاٰخِرَۃِ هُمْ یُوْقِنُوْنَ

(یہ آلمٓ ہے۔ یہ اللہ کی کتاب ہے، اس میں کوئی شک نہیں۔ ہدایت ہے ان پرہیزگار
لوگوں کے لیے جو غیب پر ایمان لاتے ہیں، نماز قائم کرتے ہیں، جو رزق ہم نے ان کو دیا ہے
اس میں سے خرچ کرتے ہیں۔ جو کتاب تم پر نازل کی گئی ہے اور جو کتابیں تم سے پہلے نازل
کی گئی تھیں ان سب پر ایمان لاتے ہیں) اور سورہ کے آخری حصہ میں یہ اعلان کیا جاتا
ہے کہ اٰمَنَ الرَّسُوْلُ بِمَآ اُنْزِلَ اِلَیْهِ مِنْ رَّبِّهٖ وَالْمُؤْمِنُوْنَ کُلٌّ اٰمَنَ بِاللّٰهِ وَ
مَلٰٓئِکَتِهٖ وَکُتُبِهٖ وَرُسُلِهٖ لَانُفَرِّقُ بَیْنَ اَحَدٍ مِّنْ رُّسُلِهٖ وَقَالُوْا سَمِعْنَا وَاَطَعْنَا
غُفْرَانَکَ رَبَّنَا وَاِلَیْکَ الْمَصِیْرُ (۲۸۵) (رسول اس ہدایت پر ایمان لایا ہے جو اس کے رب
کی طرف سے اس پر نازل کی گئی ہے اور جو لوگ اس رسول کے ماننے والے ہیں انھوں
نے بھی اس ہدایت کو دل سے تسلیم کر لیا۔ یہ سب اللہ اور اس کے فرشتوں اور اس کی
کتابوں اور اس کے رسولوں کو مانتے ہیں اور ان کا قول یہ ہے کہ ہم اللہ کے رسولوں
کو ایک دوسرے سے الگ نہیں کرتے۔ ہم نے حکم سنا اور اطاعت قبول کی۔ مالک!

ہم تجھ سے خطا بخشی کے طالب ہیں اور ہمیں تیری ہی طرف پلٹنا ہے،

اس سورہ میں امت مسلمہ کی ذمہ داری گنائی گئی ہیں اور شرعی احکام وقوانین کی تفصیل آئی ہے آخر میں اللہ تعالیٰ واضح لفظوں میں اسلامیات کی صراحت کرتا ہے کہ یہ ذمہ داریاں طاقت سے زیادہ نہیں ہیں۔ بقدر استطاعت ہی اللہ تعالیٰ کسی کو مکلف بناتا ہے اسے بندوں کی طاقت، صلاحیت اور احتیاج کا بخوبی علم ہے اور اس ہمہ گیر علم کی بنیاد ہی پر وہ امت مسلمہ کو ان فرائض کا حامل ٹھہرا رہا ہے۔ لَا يُكَلِّفُ اللّٰهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا اكْتَسَبَتْ (۲۸۶)

سورہ میں بنی اسرائیل کی داستان تفصیل سے بیان ہوئی تھی اور اللہ نے ان پر جو انعامات کئے تھے اور ان کی جس قدر ناشکری اور کفران کیا گیا تھا جس کے نتیجہ میں امامت عالم کی باگ ان سے چھین کر امت مسلمہ کے حوالہ کی گئی ان سب پر شرح وبسط سے قرآن نے گفتگو کی ہے اب آخر میں مسلمانوں کی زبانی اس حشر بد سے بچنے کی دعا اس طرح کرائی گئی رَبَّنَا لَا تُؤَاخِذْنَا إِنْ نَسِينَا أَوْ أَخْطَأْنَا رَبَّنَا وَلَا تَحْمِلْ عَلَيْنَا إِصْرًا كَمَا حَمَلْتَهُ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِنَا رَبَّنَا وَلَا تُحَمِّلْنَا مَا لَا طَاقَةَ لَنَا بِهِ وَاعْفُ عَنَّا وَاغْفِرْ لَنَا وَارْحَمْنَا أَنْتَ مَوْلَانَا فَانْصُرْنَا عَلَى الْقَوْمِ الْكَافِرِينَ (اے ہمارے رب ہم سے بھول چوک میں جو قصور ہو جائیں ان پر گرفت نہ کر۔ مالک! ہم پر وہ بوجھ نہ ڈال، جو تو نے ہم سے پہلے لوگوں پر ڈالے تھے۔ پروردگار! جس بار کو اٹھانے کی طاقت ہم میں نہیں ہے، وہ ہم پر نہ رکھ۔ ہمارے ساتھ نرمی کر، ہم سے درگزر فرما، ہم پر رحم کر، تو ہمارا مولیٰ ہے، کافروں کے مقابلہ میں تو ہماری مدد کر)

آخر میں سید قطب ان مضامین کے اندر توافق اور وحدت پیدا کرتے ہوئے لکھتے ہیں؛

یہ سورہ مومن، کافر اور منافق کی تینوں تصویروں کی وضاحت سے شروع ہوئی تھی اور فاتحہ اس بات پر ہو رہا ہے کہ وہ لوگ جو اللہ کی رضا کے لئے بغیر کسی ریا ورنفاق کے ایمان خالص کے علمبردار ہیں انھیں کفار ومنافقین پر فتح ونصرت کی دعا

سکھائی گئی ہے اس طرح سورہ کے ابتدائی اور آخری حصوں میں ایسا تناسق اور باہم توافق پیدا ہوگیا ہے جو کسی انسانی کلام سے ماوراء ہے۔

۴۔ سائنسی جدت طرازیوں کے سلسلہ میں اعتدالی موقف

قرآن اصلاً کتاب ہدایت اور کتاب انقلاب ہے۔ کفر و شرک اور الحاد و اباحیت کی تاریکیوں میں یہ مشعل صراط مستقیم کی روشنی دکھاتی اور انسانی ذہن و عمل کو تبدیل کرتی ہے۔ انذار و تبشیر اس کا مقصود ہے۔ نافرمانوں اور باغیوں کے لیے ڈراوا اور خدا ترسوں اور وفاداروں کے لئے بشارت ہے۔ یہ فرقان و میزانِ حق و باطل ہے۔ کھرے کھوٹے کو الگ کرنا اور صحیح و غلط میں تمیز کرنا اس کے نزول کا مدعا و مطلوب ہے۔ خدا کی عظمت اور اس کی قدرت و علم کی نشانیوں کی طرف متوجہ کرانے کے لئے کائناتی معجزوں کی طرف اشارے بھی کئے گئے ہیں اور اس طرح کائناتی علوم بھی جا بجا قرآن میں بکھرے ہوئے ہیں۔ قرآن چونکہ خدا کا کلام ہے اور یہ بکھری ہوئی حسین و جمیل کائنات اس کی مخلوق ہے اس لئے دونوں میں تضاد ناممکن ہے اس حیثیت سے علوم کی ترقی اور سائنسی نظریات کا ارتقاء قرآنی آیات کے خلاف نہیں ہو سکتا لیکن سائنس کے تغیر پذیر نظریات اور ہمہ وقت تبدیلی کے لئے آمادہ تجربات و اکتشافات کا فکری ماحول ایسا نہیں ہے کہ اس پر قرآنی آیات کی صداقت کو پرکھا جائے یا ان پر قرآن کا اس درجہ انطباق کیا جائے کہ یہ کتاب الہٰی علوم و فنون کی دائرۃ المعارف سمجھی جانے لگی اور ان ہمہ وقت انکار کی زد میں نعوذ باللہ قرآنی صداقت بھی آجائے۔

علوم و فنون کے سلسلے میں قرآنی موقف کے تئیں علماء و مفسرین افراط و تفریط کا شکار نظر آتے ہیں۔ ایک طرف مفسرین کا وہ طبقہ ہے جو جدید ماحول کے تقاضوں سے بے نیاز ہو کر محض تفسیر و تشریح میں لگا ہوا ہے اسے نہیں معلوم کہ سائنس اور عمرانیاتی علوم کے ارتقاء نے اس اسلام کی راہ میں کیا رکاوٹیں کھڑی کی ہیں اور ان

سے کیسے عہدہ برآ ہوا جا سکتا ہے۔ اس دور میں ازہر کا پورا موقف یہی تھا جس کے خلاف جمال الدین افغانی اور سید محمد عبدہ وغیرہ کو تحریک چلانی پڑی۔ دوسرا طبقہ وہ ہے جو ہر نئے نظریہ کو قرآن سے ثابت کرنے پر تلا ہوا ہے۔ ڈارون کا نظریۂ ارتقاء سامنے آیا تو یہ لوگ قرآن سے اس کی تائید میں دلیلیں دینے لگے۔ مارکس کے معاشی فلسفوں کی حمایت میں انھوں نے اسلامی سوشلزم کا نظریہ پیش کیا، ہٹلر اور مسولینی کی حاکمیت و اقتدار کو دیکھ کر انھیں قرآن کا اصل مخاطب گردان لیا، گاندھی جی کے عدم تشدد کی نظریہ کی تائید میں انھوں نے اسلام کی اعتدال کی راہ کو چھوڑ دیا اور اب سائنس کی ترقیوں سے مسحور ہو کر انھیں قرآن کی آیات سے صحیح و درست ثابت کرنے لگے۔ افراط و تفریط کا یہ کھیل عالم اسلام میں جاری ہے لیکن سید قطب اس نقص سے پاک ہیں۔ سورۂ بقرہ آیت ۱۸۹ کی تفسیر میں مصنف نے جو کچھ لکھا ہے اس سے ہمارے اس خیال کی مکمل تائید ہوتی ہے۔[۱] قرآن کہتا ہے:

يَسْـَٔلُونَكَ عَنِ الْأَهِلَّةِ ۖ قُلْ هِيَ مَوَاقِيتُ لِلنَّاسِ وَالْحَجِّ (بقرہ: ۱۸۹)

(اے نبیؐ۔ لوگ تم سے چاند کی گھٹتی بڑھتی صورتوں کے متعلق پوچھتے ہیں۔ کہو، یہ لوگوں کے لئے تاریخوں کے تعین کی اور حج کی علامتیں ہیں۔)

مصنف اس آیت کی تشریح میں لکھتے ہیں کہ سوال چاند کے گھٹنے بڑھنے کی مختلف صورتوں کے متعلق کیا گیا تھا لیکن جواب یہ دیا گیا کہ یہ لوگوں کے فوائد اور حج کے اوقات ہیں۔ انہی سے لوگوں کے روزہ و افطار، نکاح و طلاق و عدت، معاملات تجارت اور حسابات سب انہی تاریخوں کے ذریعہ طے پاتے ہیں اور پھر حج بھی اس سے انجام پاتا ہے یعنی دین و دنیا کے سارے معاملات انہی تاریخوں کے ذریعہ انجام پذیر ہوتے ہیں۔ یہاں جواب میں چاند کی تخلیق، نظام شمسی میں اس کا وظیفہ، اجرام سماوی کی حرکت کو متوازن رکھنے میں اس کا کردار وغیرہ فلکیاتی و سائنسی بحثیں نہیں چھیڑی گئیں کیونکہ یہ قرآن کے مخصوص مزاج، مخصوص نصب العین، مخصوص نظام اور مخصوص معاشرہ کی تشکیلی جدوجہد کے خلاف تھیں۔ قرآن کا مقصد تو اس سرزمین میں ایک نئی

امت برپا کرنا ہے جو انسانیت کی قیادت میں موثر کردار ادا کرے ایک مخصوص طرز زندگی اور مخصوص قسم کی معاشرت کا قیام اس کا مقصود ہوتا ہے کہ اس نظام کے اصول و مبادی اس سرزمین پر جاری ہو سکیں اور انسانوں کی ان کی طرف رہنمائی کر سکیں۔ ظاہر ہے کہ اس صورت حال میں اس قسم کا نامعقول جواب کیسے دیا جا سکتا تھا۔

یہی وجہ ہے کہ قرآن نے ان کائناتی بحثوں سے اعراض کیا کہ انسانیت اپنی صلاحیت اور ماحول ارتقاء کے لحاظ سے ان چیزوں کو سمجھنے کی اہل نہ تھی اور قرآن جس عظیم مقصد کے لئے نازل ہوا تھا اس کی راہ میں یہ بحثیں کچھ زیادہ سودمند نہ تھیں۔ قرآن فلکیاتی علم، کیمیا یا طب کی کتاب نہیں ہے بلکہ ان معلومات سے کہیں بلند علم وہ انسانیت کو دینا چاہتا ہے۔ یہ محض جرأت وجسارت نازیبا ہے کہ قرآن میں ان علوم کا سراغ لگایا جائے یا ان کی مخالفت کے لئے قرآنی آیات کو استعمال کیا جائے۔ یہ دونوں صورتیں دراصل اس کتاب کے مزاج، اس کے مقصود اور دائرہ کار کو نہ سمجھنے کا نتیجہ ہیں۔ اس کا دائرہ انسانی زندگی اور نفس انسانی ہے اور اس کا نصب العین یہ ہے کہ وجود کے غرض وغایت کا ایک مخصوص نظریہ دے اور اس کا رشتہ اس کے خالق سے جوڑ دے اور اس تصور کی بنیاد پر زندگی کا ایک ایسا نظام قائم کرے جو انسان کو اپنی تمام صلاحیتوں کو استعمال کرنے کا موقعہ عطا کرے، جس میں عقل وفہم کی صلاحیت بھی شامل ہے جسے اعتدال وتوازن کے ساتھ تجربہ وتنقید کے ذریعہ عالم مادہ میں اکتشاف کرنا ضروری ہے۔

قرآن کا مخاطب خود انسان، اس کا تصور واعتقاد، اس کے احساسات وافکار اس کے اعمال وافعال اور اس کے روابط وتعلقات ہیں لیکن مادی علوم اور مختلف وسائل وذرائع کے ذریعہ عالم مادہ میں اکتشاف وایجاد کی کوشش انسان کی عقل اور اس کے تجربات ونظریات کا رہون ہیں اور قرآن صرف اتنا کرتا ہے کہ انسان کو ایک مخصوص نقطۂ نظر اور منفرد منہج دیتا ہے تاکہ انحراف واختلال سے بچ کر وہ اپنی وہبی صلاحیتوں سے کام لے اور کائنات اور خالق کائنات کے سلسلہ میں مخصوص زاویہ

نظر کو اپنا توشہ بنائے اور تفصیلات و جزئیات میں آزادانہ طور پر کام کرے۔

پھر سید قطب ان مفسرین پر تبصرہ کرتے ہیں جو افراط و تفریط کا شکار ہیں۔ وہ لکھتے ہیں کہ ان سادہ لوح لوگوں پر مجھے حیرت اور تعجب ہوتا ہے اور قرآن پر وہ چیزیں تھوپنے کی جسارت کرتے ہیں جن کا اس سے کوئی واسطہ نہیں ہوتا اور وہ معانی و مفاہیم تراشتے ہیں جو اس کا مقصود نہیں ہوتے اور طب، کیمیا اور فلکیات وغیرہ علوم کی جزئیات و تفصیلات کا اس سے استخراج کرتے ہیں اور سمجھتے یہ ہیں کہ کوئی بڑی خدمت انجام دے رہے ہیں اور قرآن کا مقام بلند کر رہے ہیں! قرآن اپنے موضوع پر مکمل کتاب ہے اور اس کا موضوع ان علوم سے بہت بلند اور اعلیٰ ہے کیونکہ وہ انسان ہی ہے جو ان تمام علوم کا اختراع کرتا اور ان سے فائدہ اٹھاتا ہے۔ اور تجربہ، بحث و تحقیق اور تنفیذ عقل انسانی کی خصوصیات ہیں اور قرآن اسی انسان کی شخصیت، اس کے ضمیر، اس کی عقل اور اس کی فکر کی تشکیل کرتا ہے[۹۱]

قرآنی حقائق قطعی، مطلق اور آخری ہیں لیکن انسانی تحقیق کے نتائج نہ تو قطعی ہیں اور نہ حتمی، یہ تو تجربات اور ان کے حالات و وسائل کی محدودیتوں کا شکار ہیں اس لئے یہ طریق فکر اور طریق عمل کی غلطی ہوگی کہ قرآن کے حتمی، قطعی اور غیر فانی حقائق کا غیر حتمی حقائق سے تقابل کریں۔ مصنف نے اس جدید نقطۂ نظر کے تین بڑے اسباب گنائے ہیں[۹۲]

۱۔ اس غلط زاویہ کی پہلی وجہ وہ داخلی انتشار اور اندرونی شکست ہے جو ہمارے علماء پر طاری ہے۔ وہ سمجھتے ہیں کہ سائنس ہی محافظ ہے اور قرآن اس کا تابع ہے۔ چنانچہ وہ قرآن کو سائنس کے ذریعہ ثابت کرنا چاہتے ہیں جبکہ قرآن ہر حیثیت سے مکمل ہے۔

۲۔ خود قرآن کے مزاج اور اس کے وظیفۂ عمل کے متعلق غلط فہمی عام ہے قرآن حقیقی، حتمی اور آخری حقیقت ہے جو انسان کی تعمیر اس طرح کرتا ہے کہ اس عالم موجودات اور خدائی قوانین میں وہ کوئی تصادم محسوس نہیں کرتا بلکہ اس تصور قرآنی کے ذریعہ وہ

کائنات کے اسرار و رموز سے آگاہ ہوتا ہے اور تجربہ و تحقیق سے اپنی خلافت میں راز ہائے دروں سے نقاب اٹھاتا اور ان سے کام لیتا ہے۔ لیکن قرآن کا یہ وظیفۂ حیات عام مسلمانوں سے مخفی ہے۔

۳۔ تیسری وجہ قرآن کی مصنوعی اور تکلفانہ تفسیر ہے تاکہ نصوص قرآن کو سائنس کی ترقیوں سے ہم آہنگ بنایا جا سکے۔

یہ ساری چیزیں قرآن کے جلال اور عظمت کی منافی ہیں۔

سید قطب اس امر کی تردید کرتے ہیں کہ سائنسی ترقیات سے چشم پوشی کرلی جائے اور فہم قرآن میں جدید نظریات و اکتشافات سے فیض نہ اٹھایا جائے جبکہ قرآن کا اعلان ہے کہ سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْآفَاقِ وَفِي أَنفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ (حم السجدہ ۵۳) لیکن سوال یہ ہے کہ ان ترقیات سے استفادہ کیا کس طرح جائے؟ اس سوال کا جواب دیتے ہوئے مصنف قرآن کریم کی آیت وَخَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ فَقَدَّرَهُ تَقْدِيرًا (الفرقان ۲) سے بحث کرتے ہیں کہ آج سائنسی ترقیوں نے یہ ثابت کر دیا ہے کہ اس کائنات میں بڑی مہارت کے ساتھ نظم و نسق اور توافق پایا جاتا ہے۔ زمین اپنے محور پر گردش کرتی ہے اور سورج متعین فاصلہ پر موجود ہے، چاند کا دائرہ عمل متعین ہے اور سورج اور چاند کا حجم زمین کے حجم کے مقابلہ میں متعین ہے اور ان سب میں ایک زبردست نظم و ضبط کارفرما ہے جو کسی حادثاتی اتفاق کا نتیجہ نہیں ہو سکتا۔ یہ ترقیاں اور مشاہدے بتاتے ہیں کہ اللہ نے ہر چیز کی تخلیق متعین کی اور ہر ایک کا اندازۂ خاص رکھا اس طرح کے مشاہدات اور تفکر کرتے اور ان سے استدلال کرنے میں کوئی حرج نہیں ہے۔

۴۔ اسرائیلیات سے مکمل اجتناب

مصنف نے ان موضوع اور بے بنیاد روایات کو قبول کرنے سے انکار کر دیا ہے جن سے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور اسلام کی تعلیمات پر حرف آتا ہو۔ ہماری قدیم معروف و متداول تفاسیر رطب و یابس ہر طرح کی روایات سے بھری پڑی

ہیں لیکن سید قطب نے اس طرح کی چیزوں سے یکسر پہلو تہی کی ہے اور ان پر گفتگو کر کے وقت ضائع کرنا پسند نہیں کیا ہے۔ مثال کے طور پر سورۂ اَلَمْ نَشْرَحْ کی آیت (۲) وَوَضَعْنَا عَنْكَ وِزْرَكَ کی تفسیر کرتے وقت بعض مفسرین نے یہ مطلب لیا ہے کہ نبوت سے پہلے ایام جاہلیت میں نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے کچھ قصور ایسے ہو گئے تھے جن کی فکر آپ کو سخت گراں گزر رہی تھی اور یہ آیت نازل کر کے اللہ نے آپ کو مطمئن کر دیا کہ آپ کے وہ قصور ہم نے معاف کر دیئے۔ یہ تفسیر واضح طور پر غلط اور قرآن کے تصور عصمت انبیاء کے خلاف ہے۔ حضورؐ کی جاہلیت کی زندگی بھی اس قدر پاکیزہ اور صاف و شفاف تھی کہ قرآن میں مخالفین کے سامنے اس کو ایک چیلنج کے طور پر پیش کیا گیا تھا۔ چنانچہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے کفار کو مخاطب کر کے یہ کہلوایا گیا تھا کہ فَقَدْ لَبِثْتُ فِيكُمْ عُمُرًا مِنْ قَبْلِهِ (یونس : ۱۶) "میں اس قرآن کو پیش کرنے سے پہلے تمہارے درمیان ایک عمر گزار چکا ہوں"۔ چنانچہ سید قطب نے اس آیت کی تفسیر میں لکھا کہ یہاں قرآن یہ کہہ رہا ہے کہ ہم نے تمہارے بوجھ کو، جو تمہاری پیٹھ کے لئے بار گراں بنا ہوا تھا، یہاں تک کہ وہ مارے بوجھ کے ٹوٹی جا رہی تھی، تمہارے اوپر سے اتار دیا اس طرح کہ تمہارا سینہ کھول دیا! تمہیں اس دعوت کی توفیق دی! تمہارے لئے دعوت حق کو آسان بنایا نیز وحی نازل کی جو حقیقت کو واضح کرنے کے ساتھ یہ بھی بتاتی ہے کہ دعوت دین کو کس طرح دلوں میں سہولت و نرمی کے ساتھ اتارا جائے! اس طرح ہم نے تمہارے بوجھ کو ہلکا کر دیا بلکہ اسے اتار دیا۔ کیا تم اس بار گراں کے سلسلہ میں جو تمہاری کمر توڑے دے رہا تھا، اس حقیقت کو محسوس نہیں کرتے؟ کیا تم اس شرح صدر کے بعد اپنے بوجھ کو ہلکا محسوس نہیں کرتے؟[۱۲]

اس تفسیر سے یہ بات واضح ہو گئی کہ یہاں مصنف نے وزر کے معنی گناہ نہیں بلکہ بھاری بوجھ کے لئے ہیں اور اس سے مراد رسول اکرمؐ کی وہ تڑپ اور کسک ہے جو دور جاہلیت میں انسانیت کی حالت دیکھ کر آپؐ محسوس کرتے تھے۔ یہی فکر آپ کی کمر توڑے ڈال رہی تھی جس کا بار گراں اللہ تعالیٰ نے ہدایت کا راستہ دکھا کر

آپ کے اوپر سے اتار دیا اور خدا کی اس رہنمائی نے آپ کا سارا بوجھ ہلکا کر دیا۔

۵۔ نظم و ربط کا التزام

بعض مفسرین نے ربط و نظم کے سلسلہ میں یہ اعتراض کیا ہے کہ قرآن کی سورتوں میں کوئی منصوبہ بند وحدت نہیں ہے کہیں نبی اور اصحاب نبی پر گفتگو ہوئی ہے کہیں اقوام ماضیہ کی داستان دوہرائی گئی ہے، کہیں احکام و شرائع کی تفصیلات ہیں اور کہیں اخلاقیات و عقائد کی تعلیم ہے اس طرح پورے قرآن میں حسب ضرورت مختلف چیزوں کا نزول ہوا ہے اور انہیں یکجا کر دیا گیا ہے۔ نہ ایک سورہ کا دوسری سورہ سے کوئی تعلق ہے نہ ایک سورہ کی مختلف آیات میں باہم کوئی مناسبت اور موافقت ہے[۲۲] سید قطب نے ایک طرف اس فکر کو لغو قرار دیا ہے اور دوسری طرف آیات کی باہمی وحدت اور نسق کو اجاگر کرنے کی کوشش کی ہے۔

یہاں سورہ اسراء کی تفسیر کو سامنے پیش کیا جا سکتا ہے جس میں مصنف نے اس کے مختلف اجزاء اور موضوعات میں ربط پیدا کرنے کی کوشش کی ہے۔ وہ لکھتے ہیں کہ یہ سورہ مکی ہے۔ اس کی ابتداء خدا کی تسبیح سے ہوتی ہے اور خدا کی تحمید پر اس کا خاتمہ ہوتا ہے (وَقُلِ الْحَمْدُ لِلّٰهِ الَّذِي لَمْ يَتَّخِذْ وَلَدًا)۔ یہ سورہ مختلف موضوعات پر مشتمل ہے جن کا زیادہ حصہ عقیدہ سے متعلق ہے اور بعض چیزیں انفرادی و اجتماعی آداب و قواعد سے تعلق رکھتی ہیں جن کا مدار عقیدہ ہی ہے اس میں بنی اسرائیل کے وہ واقعات بھی مذکور ہیں جو اس مسجد اقصیٰ سے متعلق ہیں جس طرف یہ سفر طے کیا گیا تھا اور قصہ آدم و ابلیس اور تکریم انسانی سے متعلق بھی ایک حصہ ہے لیکن سورہ کا مرکز و محور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی شخصیت اور آپ کے تئیں قوم کا رویہ ہے۔ آپؐ جو قرآن لے کر آئے اس کا مزاج اور اس کی تعلیمات اور قوم کا انداز فکر و عمل اور اس مناسبت سے رسالت اور رسولوں کی طبیعت و افتاد مزاج اور خوارق و معجزات سے ہٹ کر رسالت محمدیؐ کے اعجاز کی وجہ اور اس کے

منکرین کی تباہی، معاشرہ میں ضلالت وہدایت انفرادی کے اصول اور اجتماعی ذمہ داریاں کی تفصیلات یہ سب بیان کی گئی ہیں جبکہ انسانوں کے لئے معذرت کا دروازہ رسالت کے ذریعہ بند کر دیا گیا اور ان پر حجت تمام کر دی گئی۔ لیکن سورہ کے سیاق میں خدا کی تسبیح وتقدیس اور حمد وشکر کی تکرار خوب ہے۔ ابتدا ہی میں سُبْحَانَ الَّذِیْ اَسْرٰی کہہ کر خدا کی تسبیح کی گئی پھر بنی اسرائیل کو توحید کی تعلیم اس تذکیر کے ساتھ دی گئی کہ وہ ان مسلمانوں کی اولاد میں سے ہیں جنہیں اللہ نے حضرت نوحؑ کے ساتھ کشتی میں سوار کرایا تھا اور نوحؑ شکر گزار بندے تھے۔ (سورہ بنی اسرائیل ۳) پھر مشرکین کے غلط عقائد واوہام کا جہاں تذکرہ ہے وہاں خدا کی تسبیح کا بیان ہے اور یہ کہ آسمان و زمین کی ساری چیزیں محو تسبیح ہیں مگر وہ ان کی تسبیح نہیں سمجھ سکتے[۱۲] جب نیک فطرت اہل کتاب کی اس روش کا تذکرہ ہوا ہے کہ وہ قرآن کی آیتیں سن کر منہ کے بل سجدے میں گر جاتے ہیں تو ساتھ ہی پکار اٹھتے ہیں کہ پاک ہے ہمارا رب۔ اس کا وعدہ تو پورا ہونا ہی تھا[۱۳] اور سورہ کا خاتمہ اس آیت پر ہوتا ہے:

وَقُلِ الْحَمْدُ لِلّٰہِ الَّذِیْ لَمْ یَتَّخِذْ وَلَدًا وَّلَمْ یَکُنْ لَّہٗ شَرِیْکٌ فِی الْمُلْکِ وَلَمْ یَکُنْ لَّہٗ وَلِیٌّ مِّنَ الذُّلِّ وَکَبِّرْہُ تَکْبِیْرًا (۱۱۱)

(اور کہو تعریف ہے اس خدا کے لئے جس نے نہ کسی کو بیٹا بنایا نہ کوئی بادشاہی میں اس کا شریک ہے اور نہ وہ عاجز ہے کہ کوئی اس کا پشتیبان ہو، اور اس کی بڑائی بیان کرو، کمال درجے کی بڑائی)

گویا مصنف کے نزدیک حمد وشکر کے جذبات اس سورہ میں امنڈ رہے ہیں[۱۴] اس طرح مصنف نے پوری سورہ کو مربوط ومنظم کر دیا ہے۔

۶۔ انقلاب آفریں تفسیر

اس تفسیر کی بہت بڑی خوبی یہ ہے کہ یہ قاری کو اسلامی انقلاب کے تمام مراحل میں ساتھ لئے چلتی ہے۔ قرآن خود کتاب انقلاب ہے۔ محض لفظیات وخیالات

کی کتاب نہیں ہے کہ آپ ڈرائنگ روم میں یا لائبریری میں بیٹھ کر پڑھیں اور اس کے سارے نکتے سمجھ جائیں بلکہ یہ ایک دعوت اور ایک تحریک کی کتاب ہے اور اس کتاب کو سمجھنے کے لئے ضروری ہے کہ آپ خود کفر و اسلام کے معرکہ کے سپاہی بنیں اور اس کشمکش کے تمام مراحل سے گزریں جس سے حامل قرآن صلی اللہ علیہ وسلم گزرے تھے۔ پھر آپ محسوس کریں گے کہ آپ پر براہ راست قرآن کا نزول ہو رہا ہے۔

سید قطب پہلے ہی سے ادب کے بے باک اور جری ناقد تھے اور اخوان سے منسلک ہونے کے بعد بھی ان کی زبان، قلم اور تمام قوتیں اسلام کے پیغام انقلاب کو عام کرنے میں لگی رہیں۔ ۱۹۵۴ء میں جب اخوان کو خلاف قانون قرار دے کر جیلوں میں بند کر دیا گیا تو مصنف نے بھی تین سال تک مختلف جیل خانوں کی وحشت ناک اذیتیں برداشت کیں، اس کے بعد ملک میں حالات کی تبدیلی سے انہیں علمی مشاغل جاری رکھنے کی اجازت ملی تو فی ظلال القرآن کی تکمیل کی۔ دوبارہ جب گرفتار ہوئے تو معالم فی الطریق جیسی انقلابی تصنیف کی پاداش میں تختہ دار پر لٹکا دیئے گئے۔ مصنف نے خود لکھا ہے کہ اس کتاب کے چار ابواب ان کی تفسیر سے ماخوذ ہیں: طبیعۃ المنہج القرآنی (قرآن کا طریق انقلاب)، التصور الاسلامی والثقافۃ (اسلامی تصور اور ثقافت) الجہاد فی سبیل اللہ اور نشأۃ المجتمع المسلم وخصائصہ، (اسلامی معاشرہ کی خصوصیات اور اس کی تعمیر کا صحیح طریقہ)۔[۴۹]

اس طرح قرآن جیسی انقلابی کتاب کی تفسیر اس انقلابی شخصیت نے لکھی جو تحریک اسلامی کے مختلف مراحل سے خود گزر کر آیا تھا اور ان سارے تجربات، آزمائشوں، ایمان و عمل کے مختلف درجات اور انقلاب اسلامی کے ناگزیر مراحل کو اس نے اپنی تفسیر میں سمو دیا۔ اسلام ایک مکمل نظام حیات اور سارے انسانی مسائل کا واحد کامیاب حل ہے۔ اس نظریہ کو مصنف نے اپنی تفسیر میں بڑی رعنائی سے ادبی و بلاغتی انداز میں پیش کیا ہے۔

سورۂ والعصر کی تفسیر لکھتے وقت تَوَاصَوْا بِالْحَقِّ اور تَوَاصَوْا بِالصَّبْرِ کی تشریح میں

مصنف نے جو کچھ لکھا ہے اس کا ضروری حصہ یہاں نقل کرنا سود مند ہوگا۔ وہ لکھتے ہیں[۲۸]
کہ "تواصی" کے لفظ اس کے معنی، اس کی طبیعت اور اس کی حقیقت سے ایک امت یا
جماعت کی تصویر ابھرتی ہے جو باہم مربوط و متحد اور ایک دوسرے کی کفیل ہے؛ خیر امت
ہے۔ حق کو جذب کرنے والی اور اس کی محافظ ہے۔ زمین میں عدل، حق اور خیر کو قائم
کرنے والی ہے۔ یہ ہے خدا کی برگزیدہ امت کی اعلیٰ اور خالص صورت!... تواصی بالحق ایک
ضرورت ہے۔ حق پر قائم رہنا سخت دشوار ہے اور راہ حق کے موانع و عوائق ہوائے نفس،
مصلحت کی منطق، سماج کے تصورات، جابر و سرکش فرمانرواؤں کا جبر و استبداد
اور ظالموں اور ستم کیشوں کا ظلم وجور، یہ ہیں راہِ حق کے موانع و مشکلات! اور تواصی کا مطلب
ہے یاد دہانی، ہمت افزائی، نصب العین کے سلسلہ میں قریبی تعلق کا اظہار اور دینی امانت
اور حق کے بارِ گراں کو اٹھانے کے عظیم اور مشکل کام میں تعاون اور اخوت۔ اس تواصی کے
نتیجہ میں انفرادی مساعی کی مجموعی طاقت کئی گنا بڑھ جاتی ہے!

اسی طرح تواصی بالصبر بھی ایک ضرورت ہے۔ ایمان، عمل صالح اور حق و عدل
کی علمبرداری پر استقامت فرد اور جماعت دونوں کے لئے دشوار ترین امر ہے۔ اس
کے لئے صبر ناگزیر ہے، نفس سے جہاد پر صبر، دوسروں سے جہاد پر صبر، اذیتوں اور
مشقتوں پر صبر، باطل اور شر کے استکبار و مفاخرت پر صبر، راہِ حق کی درازی، مراحل کی
تاخیر، نشاناتِ راہ کے دھندلے پن اور منزل مقصود کی دوری پر صبر — یہ سب صبر
ناگزیر ہیں۔

پھر مصنف نے مولانا سید ابوالحسن علی ندوی کے حوالہ سے صحابہ کرام کی فتح
و کامرانی کی تین صفات بتائی ہیں:[۲۹]

۱۔ ان کے پاس آسمانی کتاب اور الٰہی شریعت تھی اس لئے ان کو قیاس اور اپنی
طرف سے قانون سازی کی ضرورت نہ تھی۔ اور وہ جہالت و ناواقفیت اور روز روز کے قانونی
ردوبدل اور ترمیم، ہولناک غلطیوں اور حق تلفیوں سے محفوظ تھے

۲۔ وہ حکومت و قیادت کے منصب پر مستحکم اخلاقی تربیت اور مکمل تہذیب

نفس کے بعد فائز ہوئے تھے۔

۳۔ وہ عرب سے صرف اس لئے نکلے تھے کہ بندگان خدا کو اپنے جیسے تمام بندوں کی بندگی سے نکال کر صرف اللہ کی بندگی میں داخل کریں۔

آخر میں مصنف نے لکھا ہے کہ رسول اللہ کے اصحاب کرام کے جب دو افراد یکجا ہوتے تو وہ اس وقت تک ایک دوسرے سے جدا نہ ہوتے جب تک سورۂ عصر ایک دوسرے کو سنا نہ دیتے۔ پھر وہ سلام کر کے ایک دوسرے سے رخصت ہوتے اس طرح وہ اس خدائی دستور کی پابندی کا باہم عہد و پیمان کرتے جس کا اس سورہ میں ذکر ہے، ایمان اور عمل صالح کا پیمان۔ تواصی بالحق اور تواصی بالصبر کا عہد و پیمان! اس بات کا عہد و پیمان کہ وہ اس دستور کے پاسبان و محافظ رہیں گے! اس امر کا عہد و پیمان کہ وہ اس امتِ مسلمہ کا جز ولاینفک رہیں گے جو اس خدائی دستور پر قائم ہے

اس طرح سید قطب نے یہ نتیجہ نکالا ہے کہ تواصی بالحق اور تواصی بالصبر کی انجام دہی کے لئے ایک متحدہ امت اور ایک منظم جماعت کی ضرورت ہے جس کے افراد اخوت و محبت اور اتحاد و تعاون کے جذبات سے سرشار ہوں۔

۷۔ جدید نظریات پر تنقید

تفسیر کو پڑھ کر اندازہ ہوتا ہے کہ صاحب تفسیر کو قدیم مذاہب پر گہری نظر ہونے کے ساتھ جدید نظریات کی خامیوں سے بھی بھرپور واقفیت ہے۔ قرآنی آیات کی تفسیر کرتے وقت قدیم و جدید مذاہب و نظریات پر تنقید بھی کرتے جاتے ہیں اور ان کی بے بسی اور وضعیت سے پردہ اٹھاتے ہیں تاکہ مسلم نوجوان اسلام کی قدر قیمت کو پہچان سکے، ہر چمکتی چیز کو سونا نہ سمجھ بیٹھے اور ہر نئی فکر پر نقد دل نہ ہار بیٹھے۔ مثلاً سورۂ والعصر کی تفسیر میں وہ اس نکتہ پر گفتگو کرتے ہیں کہ اللہ کی نظر میں انسان معزز و محترم ہے اور اس نظریہ پر ایمان رکھنے سے انسان کی ذات خود اس کی نگاہ میں بلند اور معزز ہوتی ہے۔ اس فکر کی وضاحت کے بعد وہ کہتے ہیں کہ اسی واسطے ڈارونیت، فرائڈیت اور مارکسیت

کی تعلیمات وہ بدترین اور خبیث ترین چیزیں ہیں جن سے انسانی فطرت کو اور انسانی شعور کو سابقہ پیش آیا ہے۔ یہ تعلیمات انسان کو اس گمرہی اور کج فکری میں مبتلا کرتی ہیں کہ ہر پستی ہر گندگی اور ہر رذالت فطری، طبعی اور متوقع امر ہے۔ یہ نہ کوئی انوکھی اور حیرت ناک بات ہے اور نہ اس میں شرمانے کی کوئی ضرورت۔ حقیقت یہ ہے کہ یہ تعلیمات نوع انسانی کے سلسلہ میں عظیم جرم کی حیثیت رکھتی ہیں اور شدید نفرت اور تحقیر کی مستحق ہیں"

سورۂ عبس کی تفسیر میں سید قطب اس اصول پر گفتگو کرتے ہیں کہ عوام کو قدریں اور پیمانے زمین سے نہیں آسمان سے وصول کرنا چاہیے۔ انہیں آسمانی وخدائی تعلیمات سے اخذ کیا جانا چاہیئے نہ کہ زمینی طریقوں اور رجحانات سے۔ پھر وہ اسلام کے نظام عدل کا مثالی دور اور اس کی نمایاں خصوصیات پیش کرتے ہیں اور اسلامی معاشرے کی خود کفایتی اور باہم تکافل وتعاون پر استوار معیشتی وسیاسی زندگی کی جھلکیاں دکھانے کے بعد آخر میں کہتے ہیں کہ "یہ آسمانی میزان طویل عرصہ تک زمین میں قائم رہی اور اس کے نتیجے میں اہل تقویٰ کو سماج میں بلند و برتر مقام حاصل رہا، خواہ برتری کے زمینی معیارات کے لحاظ سے وہ کتنے ہی تہی دست وپست رہے ہوں۔ لوگوں کے اپنے اور دوسروں کے جانچنے کے لئے یہی میزان فیصلہ کن رہی۔ یہ بالکل حال کی بات ہے کہ اس میزان کا چلن زمین پر سے اٹھ گیا کیونکہ "جاہلیت" کے طغیان نے زمین کے گوشہ گوشہ کو اپنی لپیٹ میں لے لیا ہے۔ آج امریکہ میں جو مغرب کا امام ہے۔ انسان کی قدر و قیمت اور اس کے مقام کو اس کے بینک بیلنس کی بنیاد پر متعین کیا جاتا ہے اور روس میں جو مشرق کا امام ہے اور جہاں مادہ پرستانہ نظام، کمیونزم مسلط ہے، انسان کی قیمت آلات سے بھی کم ہے ار ہے مسلم ممالک تو ان کا حال بھی ابتر ہے۔ "جاہلیت اولیٰ" جس کے استیصال کے لئے اسلام آیا تھا، ان ممالک پر پھر سے مسلط ہو گئی ہے۔ وہ نظریات اور نعرے جنہیں اسلام نے کالعدم کر دیا تھا، ان میں پھر سے ان کا چلن عام ہو گیا ہے۔ خدا کی میزان چکنا چور کر دی گئی ہے اور لوگ ان حقیر اور پست جاہلی اقدار کی طرف ملٹ

گھرے میں جن کی کوئی نسبت ایمان وتقویٰ سے نہیں ہے۔ امید کی اب صرف ایک ہی کرن ہے۔ اور وہ یہ کہ موجودہ دور کی اسلامی دعوت پوری انسانیت کو ایک بار پھر "جاہلیت" سے شکنجہ سے نجات دلائے اور اس کے ہاتھوں سے اس طرح انسانیت کی نئی پیدائش ہو جس طرح دور اول میں ہوئی تھی یا لہ

کارل مارکس مذہب کو عوام کی افیون قرار دیتا ہے اور کہتا ہے کہ مذہب ایک جال ہے جو معاشی استحصال کرنے والے طبقات نے غریب عوام اور مزدوروں کا استحصال کرنے اور انہیں زندگی بھر دھوکہ میں رکھنے کے لئے تیار کیا ہے تاکہ وہ ظلم وجبر کے خلاف مقابلہ کے لئے اٹھنے کے بجائے اسی نشہ میں بدمست رہیں اور جنت کے "خیالی تصور" کو مقصود بنا کر اس دنیا میں عدل وانصاف کے قیام کے لئے جد وجہد نہ کر سکیں۔ سید قطب سورہ مطففین کی تشریح میں اس باطل نظریہ کی تردید اور اسلام کے صحیح موقف کی ترجمانی یوں کرتے ہیں، "حقیقت یہ ہے کہ اسلامی نظام انسانوں کی واقعاتی زندگی اور اس کے تمام عملی حالات پر حاوی ہے اور انسانی زندگی کو اقدار اخلاق کی محکم اور عمیق بنیادوں پر قائم کرنا دین قیم کی عین فطرت ہے یہی وجہ ہے کہ اسلام کو ظلم اور معاملات میں اخلاق سے انحراف کی یہ روش گوارا نہ ہو سکی حالانکہ اجتماعی زندگی کی زمام اس کے ہاتھ میں نہ آئی تھی کہ وہ قانون کی قوت اور حکومت کی طاقت کے بل بوتے پر شریعت الٰہی کے مطابق اجتماعی زندگی کی تنظیم وتشکیل کرنے کی پوزیشن میں ہوتا۔ اس کے باوجود اسلام نے ناپ تول میں کمی کرنے والوں کے خلاف بہ بانگ دہل اعلانِ جنگ کر دیا اور انہیں تباہی وبربادی کی دھمکی دی جبکہ اس جرم کا ارتکاب کرنے والے معمولی لوگ نہیں، مکہ کے سردار اور رسوخ واقتدار کے مالک لوگ تھے وہ بت پرستی کے عقیدہ کے واسطے عوام کے ذہنوں اور روحوں پر تو اثر واقتدار رکھتے ہی تھے، ان کی اقتصادیات اور ان کی معاش کے مختلف پہلوؤں پر بھی ان کا تسلط تھا۔ اسلام نے عامۃ الناس کی اس معاشی لوٹ کھسوٹ کے خلاف صدائے احتجاج بلند کی جو اپنے بڑوں کے استحصال کے آگے مجبور تھے، جو ان کے سامان اور ان کے کھانے پینے

کی چیزوں کی تجارت کرتے اور فریب دہی اور ذخیرہ اندوزی کے ناپاک طریقوں سے انہیں لوٹتے۔ یہ معاشی لیٹرے دینی اوہام کی بنیاد پر اس وقت کے عوام پر غلبہ واقتدار بھی رکھتے تھے لیکن اسلام نے اس کی پروا نہ کی اور اس صدائے احتجاج کے ذریعہ، جو اس کی ذات اور اس کے آسمانی طرز زندگی سے ابھر کر بلند ہوئی، استحصال کے مارے فریب خوردہ عوام کو ہوشیار و بیدار کیا۔ اس نے عوام کو سلانے کا کام کبھی نہیں کیا، اس وقت بھی نہیں جبکہ وہ مکہ میں مجبور و محصور تھا اور مکہ کے ظالم و جابر سرداروں کی طاقت کا نشانہ بنا ہوا تھا جو اپنی دولت، جاہ و مرتبہ اور دین کی بنیاد پر سماج میں اثر واقتدار رکھتے تھے۔"

اس سے مصنف نے یہ واضح کر دیا کہ کارل مارکس کا یہ نظریہ دوسرے مذاہب کے تئیں ہو سکتا ہے درست ہو لیکن اسلام پر اس کا انطباق نہیں کیا جا سکتا کیونکہ مجبوری و محصوری کے دور میں بھی اس نے اس مذہبی استحصال کو چیلنج کیا تھا۔

۸- جدید علوم سے استفادہ

مصنف اپنی تفسیر میں بہت ہی احتیاط اور اعتدال کے ساتھ مغربی علوم اور ان کے بے مزار ارتقائی مراحل کو قرآنی آیات کی تفہیم و تائید میں استعمال کرتے ہیں۔ اس سے پہلے اس امر کی وضاحت کی جا چکی ہے کہ سائنس اور جدید اکتشافات کے گرد مصنف آیات الٰہی کو نہیں گھماتے بلکہ ان چیزوں کو فراست و حکمت سے قرآنی فکر کے تابع بناتے ہیں۔ سرسید مرحوم کی تفسیر میں مغربی فکر سے مرعوبیت صاف جھلکتی ہے اور اسلامی احکامات اور قرآنی تعلیمات کو پیش کرنے کا انداز اعتذاری ہے جبکہ سید قطب اسلام کی صداقت پر کامل یقین رکھتے، قرآنی مبہمات و متشابہات پر بعینہ ایمان لاتے اور ناقابل فہم مسائل پر توقف کرتے ہیں۔ وہ جدید علوم کے مراکز میں بیٹھ کر ان کا کھوکھلا پن اور انحطاط دیکھ چکے تھے اور وہاں سے مومن و مسلم بن کر واپس ہوئے تھے اس لئے جدید علوم کو قرآن کا مرکب بنا کر بڑے محکم یقین کے ساتھ اسلام کی حقانیت کو پیش کیا۔

سورہ اعلیٰ کی تفسیر میں اَلَّذِیْ خَلَقَ فَسَوّٰی وَالَّذِیْ قَدَّرَ فَهَدٰی کی وضاحت کرتے ہوئے اپنے خواطر وخیالات اس طرح پیش کرتے ہیں: خدا نے جس چیز کو بھی پیدا کیا، اس کی ساخت اور تخلیق کی تکمیل کی اور اس کو اس درجۂ کمال تک پہنچایا جو اس کے لئے مناسب وموزوں ہے۔۔۔۔ ایک ایٹم مفرد ہونے کی حالت میں بھی اپنی برقیات/ پروٹون اور الیکٹرون کے مابین کامل توازن رکھتا ہے، ٹھیک اسی طرح کا توازن جو کہ نظام شمسی میں سورج، ستاروں اور ان کے توابع کے مابین ہے۔ ایٹم کو اپنی راہ معلوم ہے اور اسی کے مطابق وہ اپنے فرائض واعمال انجام دیتا ہے۔ ایک واحد زندہ خلیہ بھی اپنی تخلیق میں مکمل ہوتا ہے۔ وہ اپنے تمام مفوضہ اعمال انجام دینے کی کامل صلاحیت رکھتا ہے۔ اس سلسلہ میں اس کا حال ان انتہائی ترقی یافتہ مخلوقات کی طرح ہے جو مرکب ہیں اور جن کا ترکیبی نظام پیچیدہ ہے۔ ایک مفرد ایٹم اور نظام شمسی اور ایک واحد خلیہ اور کائنات کی انتہائی ترقی یافتہ زندہ مخلوقات کے مابین مختلف نظاموں اور ترکیبوں پر مشتمل بہت سی مخلوقات مختلف درجات کی ہیں۔ یہ مخلوقات ویسا ہی تخلیقی کمال اور ویسا ہی اجتماعی توازن رکھتی ہیں ان میں بھی نظم وتدبیر اور منصوبہ بندی ہے۔ پوری کائنات اس عظیم وعمیق پر حقیقت پر شاہدِ عدل ہے[۲۲]

پھر مصنف امریکی سائنس داں A.Cressy Morisson کی کتاب The Man Does Not Stand Alone سے اقتباسات پیش کر کے قرآن کی تائید میں مزید جدید معلومات فراہم کرتے ہیں اور آخر میں ایک مومنانہ تبصرہ بھی کرتے ہیں کہ یہ ساری معلومات کائنات کے عالم غیب کے چند اشارے ہیں جو اللہ نے ہماری کمزور بشری تخلیق کی طاقت کے بقدر کئے ہیں۔

۹۔ فقہی ولغوی موشگافیوں سے پرہیز

مصنف نے فقہی اختلاف، کلامی بحثوں اور لغت وبلاغت کی نکتہ آفرینیوں سے پرہیز کیا ہے کیونکہ ان کے خیال میں اس سے قرآن کا حسن وجمال متاثر ہوتا ہے اور

قاری ان پُر پیچ بحثوں میں الجھ کر قرآن کے مقصد نزول سے غافل رہتا ہے۔ چنانچہ مصنف نے دعوتی اور تربیتی پہلوؤں پر خاص زور دیا ہے وہ ہر مناسب موقع پر ایک دعوتی تقریر کر دیتے ہیں اور تزکیہ و تربیت کے تمام پہلوؤں کو ابھارنے کی کوشش کرتے ہیں، مصنف کا مقصد تصنیف ہی اسلامی معاشرہ کی تابناک حکایتوں کو پیش کرنا اور رسول اکرمؐ اور صحابہ کے مثالی واقعات سے آج کی زندگی کو منور بنانا ہے اسی لئے سیرت رسول، سیرت صحابہ سے بھرپور استشہاد کرتے ہیں اور اسلامی اخلاق کے تمام گوشوں، تعلق باللہ، توکل، صبر و استقامت، انابت و خشیت، خدا خوفی و فکر آخرت وغیرہ پر سیر حاصل تبصرہ کرتے ہیں۔

سورہ فرقان کی تفسیر کرتے ہیں تو اس کے تربیتی پہلو پر بڑے موثر انداز میں روشنی ڈالتے ہیں: "قرآن کا زندگی کا مکمل دستور ہے ساتھ ہی وہ تربیتی نظام ہے جو فطرت انسانی کے موافق اور علم الٰہی سے مسلح ہے اور اسی لئے امت مسلمہ کی نت نئی ضروریات سے ہم آہنگ ہے جبکہ وہ اپنے ارتقاء اور پیش رفت کے مراحل طے کر رہی ہو۔ اور اس کی اس استعداد و صلاحیت کے مطابق ہے جو الٰہی تربیتی نظام کے سایہ میں دن بدن بڑھتی رہتی ہے۔ قرآن تو اس لئے نازل ہوا ہے کہ وہ دستورِ حیات اور نظام تربیت ہو نہ کہ لذت ذہن یا اضافۂ علم کی خاطر کسی کتاب کا کام دے۔ وہ تو آیا ہے کہ اس کا حرف حرف اور کلمہ کلمہ نافذ ہو اور ایک ایک حکم جاری و ساری ہو۔ اس کا نزول ہوا ہے تاکہ اس کی آیات کی حیثیت ان یومیہ ہدایات کی ہو جسے مسلمان فوراً اخذ کریں جس طرح فوجی میدان جنگ میں یا پریڈ کے میدان میں اثر پذیری، فہم اور تنقیدی دلچسپی کے ساتھ احکام وصول کرتا ہے اور خود بھی ان ہدایات کی پوری پابندی کرتا ہے۔"[۳۱]

۱۰۔ علمی و معلوماتی تفسیر

اگرچہ سید قطب کو قدیم مفسرین سے شکایت ہے کہ وہ قرآنی ادبی تفسیر کا

حق ادا نہ کرسکے۔ دوسری صدی ہجری میں تفسیر قرآن میں بہت وسعت ہوئی تھی مگر قرآن کے فنی و ادبی حسن و جمال کو زیر بحث لانے کے بجائے قرآن میں فقہی، جدلی، صرفی، نحوی، تاریخی اور فلسفیانہ مباحث کا انھوں نے آغاز کر دیا اور اس طرح قرآن کے فنی جمال کی نشاندہی کا موقع ہاتھ سے کھو دیا[۱۲۵] لیکن مصنف نے ان تمام قدیم تفاسیر سے استفادہ اور خوشہ چینی کی ہے۔ تفسیری اختلافات میں پڑنے کے بجائے قرآنی آیات کی اس طرح تشریح کی ہے کہ تمام تاویلوں کی گنجائش نکل آئی ہے اس سے ان کی وسعت ظرف اور فراخی کا بھی اندازہ ہوتا ہے۔ متاخرین میں زمخشری کی الکشاف کو قرآن کے حسن و جمال کا کسی قدر شارح سمجھتے ہیں۔ اور اس کی ادبی بحثوں سے دلچسپی کا اظہار کرتے ہیں لیکن ان کی نگاہ میں یہ کوشش بھی چنداں کامیاب نہیں ہے[۱۲۵]۔ اعجاز القرآن کے مسئلہ پر وہ عبدالقاہر جرجانی کو کافی اہمیت دیتے ہیں اور عمومی حیثیت سے تمام علماء پر انھیں فائق قرار دیتے ہیں لیکن آخر میں ان پر تبصرہ یوں کرتے ہیں کہ بلاشبہ وہ حقیقت کے قریب ضرور پہنچے لیکن اس سے آشنا نہ ہو سکے[۱۲۶]

جدید علماء میں انھوں نے استاذ محمد عبدہ کو مختلف جگہوں پر نقل کیا ہے اور استاذ امین خولی کے طریقۂ درس کو پسند کیا ہے۔ جدید سائنس دانوں کی تصنیفات سے بھی اقتباسات نقل کئے ہیں اس طرح یہ تفسیر علوم و معارف کا خزانہ بن گئی ہے۔ پھر چونکہ انداز تحریر علمی، مدلل اور فکر انگیز ہے۔ اس لئے جدید ذہن کے لئے تاثیر کا خاصا مواد اس میں موجود ہے۔ یہ تفسیر سلف کے مسلک سے بغاوت نہیں کرتی بلکہ اسے نئے قالب اور نئے پیراہن میں اس طرح ڈھال دیتی ہے کہ وہی خشک قول دلچسپ اور پرکشش بن جاتا ہے۔

۱۱۔ اعتراف عجز اور تحقیق کا تسلسل

ایک عظیم محقق اور جلیل مفسر جب اپنی تحقیق کی غلطی سے متنبہ ہوتا ہے اور کسی صاحب فہم کی تنبیہ پر یا مزید تحقیق کے نتیجہ میں اپنی کسی پچھلی رائے سے رجوع

کرتا ہے تو ایک طرف اس کی تحقیقی دیانت اور علمی ایمانداری سامنے آتی ہے تو دوسری طرف اس کی تحقیق کا مسلسل عمل بھی مدلل ہو جاتا ہے۔ سید قطب ہمیں مختلف مراحل میں اپنی سابقہ رایوں سے رجوع کرتے نظر آتے ہیں۔ کہیں تو ایک سورہ کے بعد دوسری سورہ کی تفسیر کرتے وقت ہی پچھلی فکر سے برات ظاہر کر دیتے ہیں اور کہیں پہلے اڈیشن کے بعد دوسرے اڈیشن میں حاشیہ پر اس کی تصیح کرتے نظر آتے ہیں۔ اور یہ معاملہ صرف تفسیر کے ساتھ مخصوص نہیں ہے بلکہ اپنی تصنیف العدالۃ الاجتماعیۃ فی الاسلام میں بھی بعض اصحاب علم کے توجہ دلانے پر اپنی بعض تحریروں سے دست کش ہو گئے ہیں اور اگلے اڈیشن میں ان کی تصیح و تنقیح فرما دی ہے۔

سورہ بقرہ[۲] میں آیت حَافِظُوا عَلَى الصَّلَوَاتِ وَالصَّلَاةِ الْوُسْطَىٰ وَقُومُوا لِلَّهِ قَانِتِينَ کی تشریح کرتے وقت اس آیت کا ربط ماقبل و مابعد سے بیان کرتے ہوئے اپنی بے بسی کا کھلے لفظوں میں اعتراف کیا "مجھے اس امر کا اعتراف ہے کہ اس مقام پر پہنچنے کے بعد چھ مہینے تک غور کرتا رہا کہ آیت صلوۃ طلاق کی آیات کے درمیان کیسے آگئی؟ مجھے توقع تھی کہ اس وقفہ میں اللہ تعالیٰ مجھ پر حقیقت کھول دے گا مگر کامیابی نہیں۔ قارئین میں سے کوئی صاحب اگر رہنمائی کریں گے تو شکر گذار رہوں گا۔"[۳]

استاذ محمد عبدہٗ سے اختلاف

استاذ عبدہ، رشید رضا اور عبدالقادر مغربی رحمہم اللہ جو قرآن کے جدید مکتب کے سرکردہ ترجمان ہیں، کی عقلی فکر اور تحریک عقلیت کو سید قطب نے سراہا ہے اور اصولاً ان کے موقف سے ہمدردی کا اظہار کیا ہے لیکن اس پورے مکتب فکر نے قرآن کی جدید عقلیات کی روشنی میں جس طرح توجیہ کی ہے اور غیبی امور اور خوارق و معجزات کی عقلی تاویل کی ہے اس سے مصنف کو شدید اختلاف ہے۔ انہوں نے سورۃ فیل کی تاویل و تشریح میں باقاعدہ ان کے اقتباسات نقل کر کے ان کے نظریات کا تجزیاتی مطالعہ کیا ہے اور اصحاب فیل کی عقلی و سائنسی توجیہ جس میں مولانا فراہیؒ

بھی شریک ہیں، پرجرح کی ہے اور ان کے خیال میں یہ واقعہ معمول کے مطابق نہیں بلکہ خارق عادت انداز میں وقوع پذیر ہوا ہے۔ یقیناً اللہ نے جھنڈ کے جھنڈ ایسے پرندے بھیجے جو غیر معمولی قسم کے تھے۔ وہ غیر معمولی قسم کے سنگریزے لئے ہوئے تھے اور ان سنگریزوں نے لشکریوں کے جسموں پر غیر معمولی اثرات ڈالے۔ ان معجزاتی آیات کی تاویل کیسے کی جائے اور ان مقامات پر صحیح طریقہ تفسیر کیا ہو، اس پر سید قطب بحث کرتے ہوئے لکھتے ہیں کہ "قرآنی نصوص پر ہم گزشتہ عقلی نظریات، عام رائج افکار و تصورات یا اس موضوع سے متعلق، جس سے قرآنی نصوص بحث کرتی ہیں، نظریات و افکار کی روشنی میں غور نہ کریں۔ ہمیں ان نصوص پر اس لئے غور کرنا چاہیے کہ ہمیں ان سے اپنے لیے صحیح افکار، ایمانی عقائد، اپنی منطق کے اصول اور اپنے تمام تصورات اخذ کرنے ہیں۔ جب قرآنی نصوص کسی فکر کو پیش کریں تو ہمیں اسے اسی طرح تسلیم کر لینا چاہیے جس طرح نصوص اسے پیش کرتی ہیں۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ جسے ہم عقل کہتے ہیں اور جس کی روشنی میں ہم قرآن کے بیان کردہ کائناتی، تاریخی، انسانی اور غیبی حقائق و واقعات کو پرکھنا چاہتے ہیں، اس کی حیثیت اس کے سوا کچھ نہیں کہ وہ ہمارے محدود انسانی وجود کی حدود ہی کے ساتھ محدود ہے۔ ہمارا یہ وجود، مطلق وجود کی۔ جیساکہ وجود ہے، نمائندگی نہیں کرتا۔ قرآن اسی مطلق وجود سے صادر ہونے والا کلام ہے اس لئے ہمارے لئے فیصلہ کن اتھارٹی یہی کلام ہے (نہ کہ محدود انسانی عقل) قرآن جو کچھ بیان کرتا ہے اسی سے ہمیں اپنے عقلی تصورات و افکار اخذ کرنے ہیں۔ یہ کہنا کہ قرآن کی اس نص کا مفہوم عقل سے ٹکراتا ہے اس لئے اس کی تاویل ناگزیر ہے۔ جیساکہ اس مدرسہ فکر سے وابستہ اصحاب کے بیانات اور تحریروں سے معلوم ہوتا ہے، بالکل صحیح نہیں ہے۔ لیکن اس کا ہرگز یہ مطلب نہیں ہے کہ ہم نے خرافات کے آگے سپر ڈال دی ہے۔ اس کا مطلب صرف یہ ہے کہ قرآنی بیانات کے سلسلہ میں عقل فیصلہ کن اتھارٹی نہیں ہے۔ جب قرآنی نصوص کا مفہوم درست اور واضح ہو تو یہ مفہوم ہی ہمیں بتائے گا کہ ہماری عقل اسے کس طرح

قبول کرے اور کس طرح ہم اس سے قرآنی فکر اور قرآنی منطق کو، جو قرآن اپنے مفہوم اور کائنات کے دوسرے حقائق کو بیان کرنے کے سلسلہ میں اختیار کرتا ہے، اخذ کریں؟[۵۲]

اس مکتب فکر پر جس میں سرسید مرحوم سرفہرست ہیں، مصنف کی تنقید یہ ہے کہ اس گروہ کی فکر میں "انتہا پسندی اور مبالغہ کا عنصر موجود ہے اور کامل قرآنی تصور کا دوسرا پہلو ان کی نظروں سے اوجھل ہو گیا ہے یعنی خدائے تعالیٰ کی سنن و قوانین — جنہیں اس نے اختیار فرمایا، وہ خواہ انسانوں کو معلوم ہوں یا نہ معلوم ہوں — کے پیچھے اس کی مشیت مطلقہ اور قدرت کاملہ، یہ پہلو اگر نظروں کے سامنے رہے تو انسانی عقل آخری فیصلہ کن شئی قرار نہیں پاتی اور اس عقل کے نزدیک جو کچھ معقول ہے اس کا مقام یہ نہیں رہتا کہ وہی ہر شئے اور ہر واقعہ کی اصل حقیقت اور حقیقی توجیہ و تفسیر ہو اور جو کچھ اس معقول کے مطابق نہ ہو اس کی تاویل لازمی و ناگزیر ہو۔ جیسا کہ اس مدرسۂ فکر کے ائمہ کی تفاسیر میں اس طرح کی باتیں بار بار ہمارے سامنے آتی ہیں"[۵۳] انہی اسباب کی وجہ سے سید قطب نے اس گروہ کی تمام عقلی تاویلات و توجیہات کو، جن کی زد قرآنی نصوص اور روایات صحیحہ پر پڑتی ہے، ماننے سے انکار کر دیا ہے اور انکار کا سلسلہ سرسیدؒ اور امام فراہیؒ کی تحقیقات سے بھی ملتا ہے کہ اول الذکر نے تو بالکل من مانی تاویل کا راستہ اختیار کیا ہے اور آخر الذکر کا طریقۂ تفسیر اور روایات کے تئیں ان کا رویہ اور معجزات و خوارق کی عقلی توجیہ بھی امام عبدہٗ سے ملتی جلتی ہے۔

بعض نادر تحقیقات

اہل علم کی طرف سے اس تفسیر پر ایک تنقید کی جا سکتی ہے کہ اس کی بعض نادر تحقیقات عام مفسرین کی شاہراہ سے ہٹی ہوئی ہیں، مثال کے طور پر سورۃ الانفطار کی تشریح میں جہاں کَلَّا بَلْ تُكَذِّبُوْنَ بِالدِّيْنِ کی تفسیر کرتے ہیں وہاں طبقۂ صوفیاء کی ترجمانی کرتے نظر آتے ہیں کہ "بلا شبہ کچھ دن زیادہ بلند اور زیادہ لطیف ہو سکتے

ہیں۔ وہ اپنے رب کی عبادت و اطاعت اس کی محبت کے باعث کرتے ہیں ، اس کے عذاب کے خوف اور ثواب کی طمع سے نہیں، لیکن اس کے باوجود وہ روز جزا پر ایمان رکھتے، اس سے ڈرتے اور اس کے منتظر رہتے ہیں تاکہ اپنے رب سے جس سے وہ محبت کرتے ہیں اور جس کی ملاقات کے وہ مشتاق و منتظر ہیں، ملاقات کر سکیں لیکن جو شخص روز جزا کو جھٹلاتا ہے وہ کسی اخلاق، کسی اطاعت اور کسی نور کا حامل نہیں ہو سکتا۔ اس کا دل زندہ اور اس کا ضمیر بیدار نہیں ہو سکتا"[۵۶] بعض صوفیاء نے تو جنت کی طلب اور جہنم سے اجتناب کی خاطر عمل کو ریا و شرک قرار دیا ہے۔ اس فکر کی ترجمانی اسلام کے اصولوں سے میل نہیں کھاتی یہی وجہ ہے کہ حضرت مجدد الف ثانیؒ نے شدت سے اس کی تردید کی ہے۔ انھوں نے فرمایا کہ انبیاء اور صحابہ سے بڑھ کر خاص الخاص اور کون ہو سکتا ہے اور وہ جہنم کے عذاب سے ڈر کر اور جنت کے حصول کے لئے خدا کی بندگی کرتے تھے۔ خود قرآن مجید میں اللہ نے صریح اور زوردار الفاظ میں جنت کے حصول کے لئے مسارعت و مسابقت کی دعوت دی ہے اور جہنم سے بچنے کی بار بار تاکید کی ہے۔

دوسری مثال سورۂ بروج کی ہے جہاں اِنَّ الَّذِیْنَ فَتَنُوا الْمُؤْمِنِیْنَ وَالْمُؤْمِنٰتِ ثُمَّ لَمْ یَتُوْبُوْا فَلَهُمْ عَذَابُ جَهَنَّمَ وَلَهُمْ عَذَابُ الْحَرِیْقِ کی تاویل عام طور پر یہ اختیار کی گئی ہے کہ آج تک میں جو لوگ ایمان لانے والوں اور ایمان لانے والیوں کو دین سے پھیرنے کے لئے نشانِ ستم بنائیں گے اور پھر توبہ نہ کریں گے، وہ یاد رکھیں کہ ان کے لئے جہنم کا عذاب خاص کر آگ کا عذاب ہے۔ یہ آیت عام طور پر مفسرین کے یہاں عام مانی جاتی ہے اور اس کا خطاب تمام مجرمین سے تسلیم کیا جاتا ہے لیکن سید قطب اسے اصحاب الاخدود سے خاص مانتے ہیں اور خطاب کا روئے سخن ان کی طرف پھیر کر آیت کا مفہوم یوں بیان کرتے ہیں کہ یہاں اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ جہنم اور شدید آگ کا عذاب ظالموں، فاجروں اور کمینہ مخالفینِ حق کا انتظار کر رہا ہے اور جنت کی نعمتوں بھری زندگی ان اہل ایمان کی منتظر ہے جنھوں نے عقیدہ کو زندگی پر ترجیح دی اور آگ کی

شدید آزمائش میں کامیاب و سربلند ہوئے۔[۱۰]
اسی طرح سورۂ تین میں فَمَا یُکَذِّبُکَ بَعْدُ بِالدِّیْنِ (۶) کی تشریح و ترجمہ میں مفسرین نے عام طور پر دین سے مراد جزا و سزا کا دن لیا ہے جبکہ سید قطب اس سے دین و ایمان مراد لیتے ہیں[۱۱]۔ یہاں چند مثالیں پیش کی گئی ہیں ورنہ تلاش کرنے پر اور بھی بہت سی چیزیں ثبوت کے طور پر پیش کی جاسکتی ہیں۔

حواشی وحوالے

ا، ۲ التصویر الفنی فی القرآن، دار المعارف مصر، تیسرا ایڈیشن، صفحہ ۶
۳ نفس مصدر صفحات ۸-۷
۴ نفس مصدر صفحہ ۸
۵ نفس مصدر صفحہ ۱۰
۶ نفس مصدر صفحہ ۳۴
۷ نفس مصدر صفحہ ۱۹
۸ تفصیل کے لئے دیکھئے نفس مصدر صفحات ۷۶-۷۴
۹ مشاہد القیامۃ فی القرآن، دار المعارف مصر، صفحات ۹-۸
۱۰ نفس مصدر، صفحہ ۱۲
۱۱ یوسف العظم، الشہید سید قطب۔ حیاتہ و مدرستہ وآثارہ، دار القلم بیروت،

سنہ ۱۹۹۰ء صفحہ ۲۵۱

۱۲ فی ظلال القرآن، دار احیاء الکتب العربیۃ مصر، دوسرا اڈیشن الجزء الاول صفحہ ۶

۱۳ دیکھیے نفس مصدر، پہلا اڈیشن ۳۰/۱۶۴-۱۸۷، اس پارہ سے متعلق تمام اقتباسات مولانا سید حامد علی کے ترجمہ فی ظلال القرآن، ہندوستان پبلیکشنز دہلی سنہ ۱۹۸۴ء سے ماخوذ ہیں۔

۱۴ سید قطب، التصویر الفنی فی القرآن، نفس مصدر صفحہ ۱۰۵

۱۵ Mohd Qutb, In the Shade of Quran, Taj Company Delhi,1985. (Preface p. XVII)

۱۶ فی ظلال القرآن، حوالہ سابق ۱/۱۴-۱۵

۱۷ نفس مصدر ۳/۴۵-۴۶ (پہلا اڈیشن)

۱۸ نفس مصدر ۲/۴۰-۴۱ (دوسرا اڈیشن)

۱۹ نفس مصدر صفحہ ۴۱

۲۰ نفس مصدر صفحہ ۴۲

۲۱ فی ظلال القرآن ۲/۴۲-۴۳ (حوالہ سابق)

۲۲ فی ظلال القرآن (حوالہ سابق) ۳۰/۱۹

۲۳ اس سلسلے میں خاص طور پر دیکھیے فتح القدیر الجامع بین فنی الروایۃ والدرایۃ من علم التفسیر، مطبعۃ مصطفیٰ البابی الحلبی واولادہ، مصر سنہ ۱۹۶۴ء ۱/۲-۳

۲۴ نفس مصدر، ۴۳، ۴۴

۲۵ نفس مصدر، ۱۰۸

۲۶ فی ظلال القرآن، ۱۵/۷ (حوالہ سابق)

۲۷ معالم فی الطریق۔ دار الشروق بیروت ۱۹۶۸ صفحہ ۱۰

۲۸ فی ظلال القرآن ۳۰/۲۴۰-۲۴۱

۲۹ مولانا سید ابو الحسن علی ندوی، انسانی دنیا پر مسلمانوں کے عروج وزوال کا اثر، مجلس تحقیقات ونشریات اسلام لکھنؤ صفحات ۱۶۴-۱۵۵

۳۰ھ فی ظلال القرآن، حوالۂ سابق ۳۰/ ۲۳۷

۳۱ھ ایضاً ۔ ۳۰/ ۴۰-۴۱

۳۲ھ ایضاً ۔ ۳۰/ ۱۲۷

۳۳ھ نفس مصدر، ۱۹/ ۳۴

۳۴ھ التصویر الفنی فی القرآن، حوالۂ سابق صفحہ ۲۶

۳۵ھ نفس مصدر صفحہ ۳۲

۳۶ھ ایضاً

۳۷ھ فی ظلال القرآن، حوالۂ سابق ۲/ ۸۴-۸۵ (دوسرا اڈیشن)

۳۸ھ فی ظلال القرآن ۳۰/ ۲۵۵-۲۵۶

۳۹ھ نفس مصدر ۳۰/ ۲۵۵

۴۰ھ فی ظلال القرآن ۳۰/ ۹،

۴۱ھ نفس مصدر ۳۰/ ۱۱۳

۴۲ھ نفس مصدر صفحہ ۱۹۵

(اکتوبر ۱۹۸۸ء کے شمارے سے)

تبصرہ

نام کتاب : فارسی میں ہندی الفاظ
مصنف : عبدالرشید صاحب
مطبع : فائن آفسٹ، کٹرہ نظام الملک، اردو بازار، دہلی۔
قیمت : دوسو پچاس روپئے
ملنے کا پتہ : مکتبہ رابطہ، گلی خانخانان، جامع مسجد، دہلی۔
سال اشاعت : دسمبر ۱۹۹۶ء

لسانیات کا موضوع جتنا دلچسپ ہے اتناہی پیچیدہ بھی۔ اس پر قلم اٹھانا بڑا مشکل اور صبر آزما کام ہے مالی منفعت کو بالائے طاق رکھ کر خسارہ کا سودا کرنا ہے چنانچہ دوسرے موضوعات پر ڈھیروں ڈھیر لکھنے والوں کے مقابلہ میں لغت اور فرہنگ پر کام کرنے والے انگلیوں پر شمار کئے جاسکتے ہیں۔

ہندوستان میں عربی، فارسی اور اردو لغت نویسی کا چلن ایک زمانہ سے رہا ہے اور خصوصا فارسی زبان میں یہ کام سرکاری اور علمی سطح پر لوگوں کی زیادہ توجہ کا باعث رہا ہے اور اتنا وقیع کام ہوا ہے کہ اہل ایران کی نظروں میں بھی معتبر اور مستند مانا جاتا ہے۔ اگرچہ فارسی کے ہندوستان میں روبہ زوال ہونے کی بنا پر اس شغل سے ذوق وشوق رکھنے والوں کی تعداد کم ہوگئی ہے مگر مقالوں کا سلسلہ بہرحال جاری ہے اور پنڈت برجموہن دتاتریہ کیفی، حافظ محمود خان کیرانی، ڈاکٹر عبدالستار صدیقی، ڈاکٹر ابواللیث صدیقی ڈاکٹر شوکت سبزواری، پروفسر سید حسن، پروفسر نذیر احمد، پروفسر سید امیر حسن عابدی، ڈاکٹر مسعود حسین خان، ڈاکٹر شہریار نقوی، پروفسر گوپی چند نارنگ، پروفسر شمس الرحمان فاروقی، ڈاکٹر معین، ڈاکٹر احسان یارشاطر، پرویز ناتل خانلری، اور علی اکبر دھخدا کے تحقیق نگار نے زبان، الفاظ، محاوروں، اصطلاحات اور مفرد ومرکب الفاظ کی ابتداء، رواج اور مستند ہونے کے تمام نشیب وفراز پر بہت کچھ لکھا ہے اور آج فرہنگ آنند

راج، فرہنگ رشیدی، فرہنگ جہانگیری، اداۃ الفضلا، فرہنگ عمید، غیاث اللغات، فیروز اللغات، اسین گاش اور آخر آخر میں تقریباً نصف صد ضخیم جلدوں والی لغت نامہ دھخدا سے رجوع کرتے ہیں اور صحیح لفظ معنی اور مفہوم کو اجاگر تا ہی نہیں بلکہ مشاہیر شعراء کے مستند اشعار سے سند حاصل کرلیتے ہیں۔

ایران اور ہندوستان کے روابط کی قدیم اور مسلسل روایت ملتی ہے۔ تاریخی، تہذیبی، علمی، ادبی اور تجارتی اور ثقافتی لین دین کی کہانی نے زبان کا وہ مشترک سرمایہ حاصل ہوا اسے ہند آریائی یا ہندیورپی گروہ کا عطیہ ہے اور جو سنسکریت، فارسی کے آمیزہ سے اردو زبان تک آگیا ہے مگر دلچسپ بات تو یہ ہے کہ ہندی الفاظ کا تعارف صدیوں قبل سامانی دور کے فضلا اور شعراء نے شروع کردیا تھا۔ یہ فہرست بہت طویل ہے اور مختصر اور معروف ناموں میں ابوشکور بلخی، رودکی سمرقندی، اسدی طوسی، عسجدی، فردوسی، فرخی سیستانی، عنصری، فنوجہری، دامغانی، ناصر خسرو امیر مغری، سنائی عطار، خاقانی، انوری، سوزی سمرقندی، عبید زاکانی، کمال خجمندی، ظہیر فاریابی، مسعود سعد سلمان، رومی، سعدی، امیر خسرو، حافظ، ابن یمین، عرفی، ظہوری، نظیری، صائب تبریزی طالب آملی، کلیم کاشانی، نعمت خان عالی، خان آرزو، بیدل، وحید اور ملک الشعراء سہا وغیرہ کے دواوین میں ادویات، مصالحہ جات، پارچہ جات، ملبوسات، زیورات، حیوانات، نباتات، جمادات، مشروبات، ماکولات، عطریات، شجورات کے صدہا نام کو سمیٹ لیا ہے۔

فارسی میں ہندی الفاظ، نامی کتاب، لسانیات کے تعارف کے بعد مذکور بالا موضوعات کا مفصل جائزہ ہے جسے شعبہ اردو جامعہ ملیہ اسلامیہ سے وابستہ جناب عبدالرشید صاحب نے انجام دیا ہے اور زمانہ قدیم سے ہندی الفاظ کا ایران میں شعراء اور اہل قلم کے ذریعہ استعمال، محاوروں، اصطلاحوں، ترکیبوں کا مماثل اور مترادف تذکرہ جس میں خاص طور سے شعراء کے کلام سے مثالیں فراہم کرنے کا دلچسپ اور اہم فریضہ انجام دیا ہے۔ اس تالیف تحقیق اور تصنیف کی افادیت کا کچھ اندازہ اس تعارف سے ہوسکتا ہے مگر واقعہ یہ ہے کہ اس کی اہمیت اور ضرورت اس وقت زیادہ معلوم ہوگی جب یہ قارئین کے ہاتھوں میں ہو اور مطالعہ کی منزل سے گزر جائے۔

فاضل محقق نے اس کتاب کے سات ابواب میں مفصل تعارف کے بعد' فارسی سنسکرت اور ہندی الفاظ' مغرب ومفرس الفاظ وکلمات' ترکیبات مشتقات' ہندوستان کے فارسی دانوں کے تصرفات' ہندی محاوروں کا فارسی میں ترجمہ اور فارسی لغات میں ہندی مترادفات کی ممکن معلومات فراہم کی ہیں اور خصوصا جن شعراء کی ایک طویل فہرست اوپر دی گئی ہے ان کے کلام سے استفادہ فراہم کرکے اپنی لگن اور دیدہ دیری کا ثبوت دیا ہے۔

آج فارسی' اردو اور ایک حد تک سنسکرت اور ہندی کا تقابلی مطالعہ اور لسانی تجزیہ کرنے والوں کی تعداد بہت کم ہو گئی ہے اور عام قاری تو ایسی چیزوں کے مطالعہ سے گریز کرتا ہے مگر سنجیدہ اور ادبستا دلچسپی رکھنے والے مصنفوں' شعراء اور دوسرے اہل علم وفضل سے اس موضوع کی اہمیت اور ضرورت پوشیدہ نہیں ہے چنانچہ امید ہے کہ مصنف کی یہ کوشش بنظر استحسان دیکھی جائے گی۔

کتاب اپنے دقیع متن کے علاوہ' باطنی اور ظاہری شکل وصورت میں جاذب نظر بھی ہے۔ کمپیوٹرائز ہونے کی بنا پر بہت صاف ستھری اور بے شبہ عام اغلاط سے مبرا' اپنی تزین اور ترتیب ایسی ہے کہ کتاب اور مختصر سی لائبریری رکھنے والے لوگوں کی نہ صرف نگاہوں کو فوری طور پر اپنی طرف متوجہ کرتی ہے بلکہ ہاتھوں کے اشتیاق کی بدولت مفصل مطالعہ کی جانب راغب کرتی ہے۔ جس محنت اور توجہ سے کتاب اس شکل میں آئی ہے' اسی ذوق وشوق سے پڑھ لی جائے تو یقیناً عبدالرشید صاحب کی حوصلہ افزائی ہوگی اور ہم جیسے لوگوں کو ان کے قلم کی مزید جنبش سے' کچھ اور دلچسپ اور پر از معلومات مواد حاصل کرنے کا دوسرا موقع میسر آئیگا۔

شعیب اعظمی
شعبہ فارسی
جامعہ ملیہ اسلامیہ' نئی دہلی۔

اسلام

اور

عصر جدید

(سہ ماہی)

مدیر

عماد الحسن آزاد فاروقی

ذاکر حسین انسٹی ٹیوٹ آف اسلامک اسٹڈیز

جامعہ ملیہ اسلامیہ، جامعہ نگر، نئی دہلی - ۱۱۰۰۲۵

اسلام اور عصر جدید

سہ ماہی

جنوری، اپریل، جولائی اور اکتوبر میں شائع ہوتا ہے

جلد : ۳۰ اپریل ۱۹۹۸ء شمارہ: ۲

سالانہ قیمت

ہندوستان کے لیے ساٹھ روپے فی شمارہ پندرہ روپے

پاکستان اور بنگلہ دیش کے لیے اسی روپے فی شمارہ بیس روپے

دوسرے ملکوں کے لئے دس امریکی ڈالر یا اس کے مساوی رقم

(غیر ملکوں کا محصول اس کے علاوہ ہوگا)

حیاتی رکنیت : ۵۰۰ روپے

غیر ممالک سے ۱۵۰ ڈالر

طابع اور ناشر
ڈاکٹر صغرا مہدی

مطبوعہ
لبرٹی آرٹ پریس، دریا گنج، نئی دہلی

فہرست مضامین

اداریہ

قوموں اور تہذیبوں کے مطالعے کے دوران اگر ان کے اندر کار فرما مشترک اصولوں یا مماثل خطوط کو بھی نظر میں رکھا جائے تو بعض اوقات کئی چونکا دینے والے مکاشفات سامنے آتے ہیں۔ مثال کے طور پر ہم اکثر تہذیبوں اور قوموں کے تاریخی سفر میں مادی یا دنیوی ترقی، فکری اور علمی زرخیزی اور پھر روحانیت یا متصوفانہ رجحانات کے یکساں مدارج بروئے کار آتے دیکھتے ہیں۔ اس اعتبار سے ان قوموں اور تہذیبوں کا دورِ حیات ایک فرد انسانی کی زندگی سے بہت کچھ متشابہ معلوم ہوتا ہے۔ ایک فرد انسانی کا بچپن سے نوجوانی تک کا دور اسکے مادی اور جسمانی ارتقاء کا دور ہوتا ہے، پھر نوجوانی سے ادھیڑ عمر تک کم و بیش اس کی ذہنی پختگی اور عقل و فہم کے عروج کا زمانہ ہوتا ہے۔ اور پھر اسکے بعد پختہ عمر یا زوال کا دور شروع ہونے کے ساتھ ہی عموماً اس کو اپنے انجام کا خیال آنے لگتا ہے، دنیا سے نسبتاً دل اچاٹ ہونے لگتا ہے اور اس دور میں اکثر افراد عموماً روحانیت یا دینداری کی طرف نسبتاً زیادہ مائل ہو جاتے ہیں۔ قریب قریب اسکے مشابہ ہی صورت حال ہم کو قوموں اور تہذیبوں کی زندگی میں بھی ملتی ہے۔ کم سے کم ان تہذیبوں میں جو اپنے ارتقائی سفر کے ایک دور کو بھی پختگی تک طے کر لیتی ہیں۔ انسانی زندگی کی طرح قومیں اور تہذیبیں بھی اپنے ابتدائی دور میں مادی اور جسمانی طور پر ترقی کرتی ہیں۔ یعنی اس دور میں وہ یا تو فطرت کے مظاہر کے ساتھ جدوجہد کر کے اور یا پھر فتوحات اور جنگجوئی کے ذریعہ اپنے

میدان کار اور دائرہ اختیار کو وسیع کرتی ہیں اور ایک حد تک سیاسی اور معاشی ترقی کر کے اپنے ظاہری ڈھانچے کو قابل لحاظ حد تک قائم کر لیتی ہیں۔ مادی یا "جسمانی" ترقی کے ایک قابل لحاظ حد تک پہنچ جانے کے ساتھ ہی ان میں ذہنی اور علمی ترقیات کا ایک دور شروع ہوتا ہے جس میں فکری اور علمی دانشوری کے کمالات اور مظاہر سامنے آنے شروع ہوتے ہیں۔ اور یہ سلسلہ برابر ترقی پذیر رہتا ہے تا آنکہ اس میدان میں بھی وہ تہذیبیں ایک خاص درجہ تک پہنچ جاتی ہیں اور دنیا کے علمی و ذہنی ورثے میں اپنے حصے کے اضافے کر چکتی ہیں۔ اب اس کے بعد ہی پھر ان میں متصوفانہ اور روحانیت آمیز رجحانات ترقی پذیر ہونا شروع ہوتے ہیں جو مسلسل بڑھتے چلے جاتے ہیں یہاں تک کہ پورے کے پورے معاشرے اور پوری کی پوری تہذیبیں کم و بیش اسی رنگ میں رنگ جاتی ہیں۔ اسی دور میں عموماً وحشی اور غیر متمدن اقوام جو اپنی جنگجوئی اور فتوحات کے ابتدائی دور میں ہوتی ہیں، ان روحانیت سے سرشار تہذیبوں پر حملہ آور ہوتی ہیں جو اپنی جنگجوئی کے زمانے کو بہت پیچھے چھوڑے ہوئے بہ آسانی ان حملہ آوروں کا شکار ہو جاتی ہیں۔ یہ نئی حملہ آور اور فاتح اقوام اپنے مادی حیثیت کو مستحکم کرنے کے ساتھ ہی اپنے مہذب اور ترقی یافتہ مفتوحوں سے پہلے تمدنی زندگی اور اسکے ساتھ ہی ذھنی اور علمی میدانوں کے سبق سیکھتی ہیں۔ اور پھر خود ان میدانوں میں نئے اضافوں کا اہل بن کر پچھلی تہذیب کے خطوط پر اپنا ارتقائی سفر جاری رکھنے لگتی ہیں۔

مذکورہ بالا نظریے کو اگر ہم صرف بعض ان قوموں تک ہی محدود رہتے ہوئے دیکھیں جن سے اسلامی دنیا کسی طرح متاثر ہوئی یا ان میں سے بھی صرف ان قوموں کی طرف توجہ کریں جو جدید مغربی دنیا کے سلسلۂ نسب میں نمایاں مقام رکھتی ہیں تو ہم کو اپنے اس نظریے کی تصدیق ہوتی نظر آتی ہے۔ اور محض سرسری طور پر ہی دیکھنے سے بھی یہ واضح ہو جاتا ہے کہ ان قوموں کی ابتدائی ترقی

انکی تہذیبی زندگی کے مادی پہلوؤں سے زیادہ متعلق تھی اور اس اعتبار سے ایک خاص درجہ تک ترقی کرنے کے بعد ہی انھوں نے علمی اور ذہنی کاوشوں کے میدان میں گوناگوں اور تیز رو ترقیات، کا ڈول ڈالا- پھر ایک عرصہ تک اس میدان میں اپنے کمالات کا مظاہرہ کرنے اور اس میں قابل ذکر اضافوں کے بعد ہی ان میں روحانی اور متصوفانہ رجحانات کے ترقی پذیر ہونے اور رفتہ رفتہ انکے چھاجانے کا سلسلہ شروع ہوا- ہمارا یہ مطلب ہرگز نہیں ہے کہ اپنی تاریخ کے ابتدائی دور میں جب ان قوموں یا تہذیبوں میں مادی یا ''جسمانی'' ترقیات کا زور تھا ان میں فکری مظاہر یا روحانیت کا کوئی عنصر موجود نہیں تھا' یا ان میدانوں میں کسی طرح کی پیش رفت نہیں ہو رہی تھی- اسی طرح ان تہذیبوں کے علمی یا روحانی ادوار میں کسی طرح کی فتوحات یا معرکہ آرائیاں بالکل مفقود تھیں- اسی نہج پر علمی دور میں روحانی زندگی اور روحانیت کے عروج کے دور میں علمی کمالات کے اظہار کو بھی قیاس کیا جاسکتا ہے- یعنی ان قوموں اور تہذیبوں کے ارتقائی سفر کے کسی ایک دور میں دوسرے ادوار کے اجزاء یکسر معدوم نہیں ہوتے ،اور نہ ہی ایک دور سے دوسرے دور میں منتقلی اچانک اور قطعی ہوتی ہے- در حقیقت یہاں ہم جو نظریہ پیش کر رہے ہیں وہ ان تینوں ادوار میں ان قوموں اور تہذیبوں کے عمومی رجحان اور انکے ان ادوار میں بیشتر کارناموں کو بحیثیت مجموعی دیکھتے ہوئے کہہ رہے ہیں-

مثال کے طور پر یونانی تہذیب کو ہی لے لیجئے' جس کو کہ جدید مغربی تہذیب کا باوا آدم کہا جاسکتا ہے- اپنی تاریخ کے قدیم ترین دور میں جبکہ یونانی قوم نے ایک تہذیب کے طور پر ابھرنا شروع ہی کیا تھا ،اسکی تاریخ ان فاتحین، ہیروؤں اور سورماؤں کے کارناموں پر مشتمل ہے جنھوں نے بحر ایجین اور بحر روم کے جزیروں سے لے کر بحر اسود کے شمالی اور جنوبی دونوں ساحلوں پر یونانی نو آبادیاں قائم کر دی تھیں- قدیم یونان کے شہرہ آفاق شاعر ہومر نے اس

دور کے کارناموں کو اپنے رزمیوں الیاڈ اور اوڈ ایسی میں ہمارے لئے محفوظ کردیا ہے- یونانی تاریخ کے اس دور کے بعد ہی جسکا زمانہ آٹھویں اور ساتویں صدی قبل مسیح کا کہا جاسکتا ہے' چھٹی صدی قبل مسیح سے ہم کو یونانی تہذیب کے اندر ایسے مفکرین اور فلسفی پیدا ہوتے نظر آتے ہیں جنھوں نے یونانی فلسفہ اور دانشوری کو عالمی شہرت عطا کی ہے- ان میں چھٹی صدی قبل مسیح کے تھیلز اور فیثاغورث سے لے کر ہیروڈوٹس' سوفوکلیز' سقراط' افلاطون اور ارسطو وغیرہ سبھی شامل ہیں- علمی کمالات ، فکری زندگی اور دانشوری کے اس موسم بہار کے بعد ہی تیسری صدی قبل مسیح کے اواخر سے ہم کو یونانی تہذیب میں دنیا بیزاری ، دروں بینی ، باطنیت اور ذاتی نجات کے وہ میلانات مقبول عام ہوتے نظر آتے ہیں جن کو ہم نے متصوفانہ رجحانات اور روحانیت سے تعبیر کیا ہے- اس زمانے کے ان متصوفانہ رجحانات میں ، کلبیت ، اپیقوریت اور رواقیت جیسے مسالک بہت مشہور ہیں- سیاست اور حکمرانی کو چھوڑ کر جس میں کہ رومی اپنے پیش رو یونانیوں سے بہت آگے بڑھ گئے تھے ، تہذیب اور تمدن کے میدان میں رومیوں نے یونانیوں کی ہی شاگردی اختیار کی- لیکن رومیوں کے لئے اس تمدنی شاگردی کا زمانہ انکی تہذیبی تاریخ کے دوسرے دور سے تعلق رکھتا ہے- اپنے ارتقاء کے پہلے دور میں رومی قوم بھی اپنے ہمسایوں سے لڑ بھڑ کر اور فتوحات کے ایک سلسلے سے گزر کر دوسری صدی قبل مسیح کے وسط تک ایک عالمی سلطنت بن چکی تھی- رومیوں کے یونانی اثرات قبول کرنے کا زمانہ اگرچہ کچھ پہلے سے شروع ہو چکا تھا لیکن اسی صدی کے نصف اول میں یونانی تمدن کے گہوارے' پیلی پونیشین جزیرہ نما کی مختلف ریاستوں پر اپنا سیاسی اور فوجی تسلط قائم کر لینے کے بعد اب رومی قوم' تہذیب اور تمدن کے معاملے میں یونانیوں کی باقاعدہ

شاگردی کرنے کے لئے تیار تھی۔ چنانچہ کچھ عرصہ فتوحات کے مزید سلسلوں میں کامیابیاں حاصل کرتے رہنے اور رومی سلطنت کی حدود مسلسل بڑھاتے رہنے کے بعد، پہلی صدی قبل مسیح کے نصف آخر سے، رومی دنیا، اپنے خواہ کتنے ہی محدود سہی، دانشوری اور علمی و فنی ارتقاء کے دور میں داخل ہوتی ہے۔ اس زمانے میں، جس کا سلسلہ دوسری صدی عیسوی کے وسط تک جاری رہا، رومیوں کے درمیان ان کے بعض بہترین ادیب، شاعر اور دانشور ظاہر ہوئے۔ اس سلسلے میں ہمارے سامنے خاص طور پر لاطینی ناول نویس پٹرونیس اور شعراء ہوریس، جونیل اور ورجل کے نام آتے ہیں۔ انھیں میں ہم پلوٹارک اور لوشین جیسے یونانی نژاد رومی شہریوں کو بھی شامل کر سکتے ہیں جن کا رومی سلطنت کی تاریخ دانشوری میں نمایاں حصہ ہے۔

مگر جیسے جیسے دوسری صدی عیسوی اختتام کی طرف جارہی تھی ہم کو رومی سلطنت کے مختلف علاقوں، خاص طور پر، ان کے شہری مراکز میں دنیوی مسائل اور علمی کاوشوں سے زیادہ ان پر اسرار روحانی مسلکوں اور متصوفانہ مذاہب میں دلچسپی بڑھتی ہوئی دکھائی دیتی ہے جن میں سیر اپس اور آئسس نیز دمتر اور آرفیس کی پرستش پر مبنی مذہبی فرقے اور ایرانی نژاد متھرائیت کے ساتھ ساتھ بے شمار مشرقی توہمات اور عقائد عام تھے۔ یہ گویا رومی تاریخ میں اس تیسرے دور کی ابتدا تھی جس کو ہم نے روحانیت کے غلبہ والے کے دور سے تعبیر کیا ہے۔ اس زمانے میں مصری، ایشیائی اور خود قدیم یونان و روم سے ماخوذ ان متصوفانہ مسالک اور عقائد کے جلو میں ہی ایک اور مغربی ایشیائی مذہب بھی رومی عوام کی عقیدت اور وفاداری کا مرکز بن رہا تھا، یعنی عیسائیت۔ اور بالآخر تیسری صدی عیسوی کے آخر تک عیسائیت ہی رومی سلطنت میں روحانیت کی

ـب سے بڑی روحانی تحریک بن چکی تھی ، چوتھی صدی عیسوی کی ابتدا میں
یصر روم قسطنطین اعظم نے عیسائیت کو اختیار کر کے (غالبًا اس وجہ سے کہ اس
ٰ فوج کا بیشتر حصہ پہلے ہی عیسائیت اختیار کر چکا تھا) عیسائیت کو رومی سلطنت
سرکاری مذہب بنادیا-

چوتھی اور پانچویں صدی عیسوی میں شمالی یورپ کی وحشی اقوام (آج کے جدید یورپ کے آباء واجداد) نے مغربی رومی سلطنت کو جس طرح تباہ و برباد کیا اس نے رومی دنیا کے سرمایہ علم و فن کو اس کے مشرقی حصوں' بالخصوص مصر و شام اور جزیرے کے علاقوں میں دھکیل دیا جہاں سے ایران کی ساسانی سلطنت بھی ان سے بہرہ مند ہوئے بغیر نہ رہ سکی- یہی وہ علم و فن اور دانشوری کا سرمایہ تھا جسکو عرب قوم نے اپنی فتوحات اور عالمی سلطنت کے قیام کے ابتدائی دور کے بعد عہد بنو عباس میں پہلے ترجموں کے ذریعہ عربی میں منتقل کیا اور پھر اس میں خود بیش بہا اضافے کرنا شروع کئے -اس طرح ہمارے نظریے کے عین مطابق اسلامی تہذیب بھی اپنی تاریخ کے پہلے دور میں اپنے ''جسمانی ارتقاء'' کے بعد' جس میں اس نے عہد بنو امیہ تک ایک عالمگیر سلطنت قائم کرلی اور عہد بنو عباس کی ابتداء کے ساتھ اپنی حکومت کو نسبتاً مستحکم بنیادیں فراہم کر دیں تھیں' علم و دانشوری کی طرف پورے طور پر متوجہ ہو سکی- اپنی تاریخ کے اس دور میں مسلمانوں نے علم و فن میں جو گراں قدر اضافے کئے ہیں ان کی تفصیل کا یہ موقعہ نہیں -اسکی ایک مختصر سی جھلک اگر اور کہیں نہیں تو فلپ - کے حتی کی مشہور کتاب تاریخ عرب کے اس باب میں دیکھی جاسکتی ہے جو خاص طور پر اس دور کے ساتھ مخصوص ہے-

البتہ پھر ہمارے نظریے کے مطابق گیارھویں صدی عیسوی یا چوتھی صدی ہجری کے بعد اسلامی تہذیب میں بھی' تصوف اور روحانیت کی مقبولیت کا

وہ رنگ گہرا ہونا شروع ہوا، جس نے رفتہ رفتہ عہد وسطیٰ کے پورے اسلامی معاشرے کو تصوف کا عقیدت مند اور متصوفانہ نقطۂ نظر کا حامل بنا دیا۔

دوسری طرف پانچویں صدی عیسوی میں مغربی رومی سلطنت کو تباہ و برباد کرنے والے شمالی یورپ کے جنگجو جب چند سو سال بعد اپنے ''تاریکی'' اور وحشت کے دور سے بیدار ہونا شروع ہوئے تو سب سے پہلے انھوں نے اپنے گھر کو اندر سے درست کرنا شروع کیا اور آپس میں دست و گریباں چھوٹی چھوٹی ریاستوں کی جگہ فرینک اور جرمن سلطنتیں قائم کیں، جنھوں نے عیسائیت کو شمالی یورپ کے انتہائی سروں تک پہنچا دیا۔ اور اس کے بعد اپنے نو عیسائی جنگجو برادران کے ساتھ، جن میں نارمن عنصر سب سے اہم تھا، مغربی یورپ نے اپنے جنوبی اور مشرقی ہمسایوں کی طرف بڑھنا شروع کیا۔ مغربی یورپ کے ''جسمانی ارتقاء'' کے مظاہرے کی پہلی قسط اگر ایک طرف صلیبی جنگیں تھیں تو دوسری طرف اسکا مظاہرہ رفتہ رفتہ مسلمانوں کے ہاتھوں سے اسپین کی بازیافت کی شکل میں ہوا ۔ اس کی دوسری قسط جس میں مغربی تہذیب کی دنیوی فتوحات اور حکمرانی تقریباً عالمگیر ہو گئیں ۔ سولہویں اور سترہویں صدی عیسوی کی بحری مہمات تھیں جن کے نتیجے میں عالمی پیمانے پر نو آبادیاتی نظام قائم ہوا۔ اسی طرح مغربی تہذیب کے دور دانشوری کا آغاز اگر بارہویں اور تیرہویں صدی عیسوی میں عرب مصنفین اور دانشوروں کے علمی کارناموں کو بڑے پیمانے پر لاطینی میں ترجمہ کرنے سے شروع ہوا اور اس کی پہلی قسط مغربی تہذیب میں ''نشاۃ ثانیہ'' کی صورت میں ظاہر ہوئی تو اسکی دوسری قسط اٹھارویں اور انیسویں صدی عیسوی کے ''دور تعقل'' اور عہد سائنس میں دیکھی جا سکتی ہے۔

آج جب کہ ہم بیسویں صدی کے خاتمے پر کھڑے مغربی تہذیب پر، جو کہ اب عالمی تہذیب بن چکی ہے ، نظر ڈالتے ہیں تو صاف محسوس کر سکتے ہیں کہ

اس تہذیب کا خالص "تعقل" اور سائنس پر اس کا پچھلا اعتماد متزلزل ہو چکا ہے۔ آج یہ تہذیب انسانی زندگی میں فلاح وسعادت کے لئے محض عقلیت اور سائنس کے علاوہ دوسرے عناصر اور امکانات کی گنجائش بھی محسوس کر رہی ہے۔ انسانی تہذیب کے کم وبیش تقریباً یکساں ادوار میں ارتقاء کی پچھلی مثالوں کو دیکھتے ہوئے کچھ عجب نہیں کہ مغربی تہذیب کا آئندہ دور روحانیت اور متصوفانہ رجحانات کا حامل رہے گا۔ اور چونکہ یہ تہذیب اب تقریباً تمام دنیا کو اپنی لپیٹ میں لے چکی ہے، اس لئے عین ممکن ہے کہ مذہبیت اور روحانیت کا یہ احیاء بھی عالمگیر ہو۔

عمادالحسن آزاد فاروقی

فرتھ جوف شون

(شیخ نورالدین)

ترجمہ: نذیرالدین مینائی

عشق الٰہی کے دنیوی تلازمات

عشق الٰہی کا تصور، صحیح یا غلط طور پر، ایک ایسے جذبے کا خیال پیدا کرتا ہے جو کسی انسان کے لئے مخصوص ہوتا ہے- ایسا خیال الوہیت کی منزہ اور ماورائی فطرت، نیز افلاطونی عشق کی روحانی اور غیر مادی خصوصیت، دونوں کی تردید کرتا ہوا معلوم ہوتا ہے لیکن در حقیقت اس میں کوئی تضاد نہیں- کیوں کہ اول تو یہ کہ انسان کے ساتھ اللہ موثر طور پر اس کی محدودیت کی رعایت کرتا ہے[1] نیز یہ کہ روحانیت میں، کہ جس حد تک وہ انسانی ہے، روح کا اثر پذیری کا عنصر لازمی طور پر شامل ہوتا ہے، خواہ اس کو کوئی بھی مقام یا فریضہ تفویض کیا گیا ہو- لیکن الوہیت، جو واضع قانون بھی ہے اور رحمت بھی، کے انسانی محدودیت کی رعایت کرنے اور انسانی حسیت کے روحانی سفر، دونوں سے قطع نظر کرتے ہوئے ہم

فرتھ جوف شون، مشہور مستشرق- جناب نذیرالدین مینائی، سابق پروفیسر شعبۂ سیاسیات، جامعہ ملیہ اسلامیہ، نئی دہلی

دیکھتے ہیں کہ عشق الٰہی اپنے آپ میں نہ تو محبوب کو محدود کرنے والا اور نہ ہی محض محبت کی جذباتی کیفیت پر مبنی عمل ہے بلکہ انجیل مقدس کے اس قول کے مطابق' کہ "آسمانی بادشاہت تمہارے اندر ہے" اصلاً یہ باطن کی طرف رخ کرنے کا نام ہے۔ اسے بنیادی طور پر خارج پر باطن یا دنیا پر خدا کو ترجیح دینے کا عمل کہا جا سکتا ہے۔(۲) خارج کی دنیا پراگندگی اور ناپائداری کی دنیا ہے' اس کے علاوہ اس دنیا میں تنگی، نفسانی انقباض اور شقاوت قلبی بھی ہے ۔اس کے برعکس باطن کی دنیا اتحاد، امتزاج وترکیب اور ابدیت کی دنیا ہے۔ عشق الٰہی ہمارے غالب رویے یا رجحان میں ایک بنیادی تبدیلی سے عبارت ہے۔ عشق الٰہی انسانی فطرت کے اس بہاؤ کی سمت بھی تبدیل کر دیتا ہے جسے ہماری معصیت کوش سرشت گمراہیوں کی جانب موڑ دیتی ہے۔ مزید یہ کہ اس تبدیلی یا تقلیب کی مسلسل تجدید ہوتی رہنی چاہئے، اس وقت بھی جب روحانی عشق مستحکم ہو چکا ہو ،اس لئے کہ نفس بہت طاقت ور ہے اور باطن کی طرف گامزن ہونا ہمیشہ اس امر کا متقاضی رہتا ہے کہ مظاہر سے کسی قدر علیٰحدگی برقرار رکھی جائے۔

لہذا اللہ سے محبت کرنے والا شخص' خواہ وہ موحد ہو یا بودھ، بنیادی طور پر وہ ہے جو جہان باطن میں رہتا ہے یا اس کا رخ اس کی طرف ہوتا ہے ۔اس حالت میں سکون بھی ہے اور حرکت بھی۔ روحانی سکون عرصۂ زماں میں واقع اشیاء کی لامحدود حرکت کی ضد ہے جبکہ اس کے برعکس روحانی حرکت' روح کی اس فطری انفعالیت کی ضد ہے جو محض شقاوت قلب کا ایک پہلو ہے۔

عشق الٰہی میں نہ صرف یہ بات مضمر ہے کہ انسان اپنے آپ کو جہانِ ظاہر سے آزاد کرلے اور اس کی بیرونی تحریصات کے زیر اثر آنے سے انکار کر دے بلکہ یہ بھی کہ اس حالت میں ہوتے ہوئے' جو باطن کا آئینہ ہے' خود اپنے طور پر ایسی ترجیحات اختیار کرلے جن سے باطنیت کا اظہار ہوتا ہے۔ دوسرے

لفظوں میں یہ کہا جا سکتا ہے کہ عشق الٰہی ایسی چیزوں کے توسط سے منعکس ہوتا ہے جو اس کی علامتیں یا وسیلے ہیں اور جو ظاہر کو نور باطن سے منور کردیتے ہیں- ظاہر میں باطن کا انعکاس اس لحاظ سے اور بھی مزید زیادہ مبنی بر حق ہے کہ کوئی شئے اللہ (کی ذات) سے باہر واقع نہیں -اور مظاہر بنیادی طور پر محض التباس یا فریب نظر ہیں-

لہذا روحانی انسان کے بارے میں کہا جا سکتا ہے کہ وہ' کم از کم قیاسی طور پر' انسانی کار فرمائیوں پر دوشیزۂ فطرت کے بہشتی اچھوتے پن کو ترجیح دینے پر مائل ہوگا -لیکن وہ عبادت گاہوں (Sancturies) کا بھی شیدائی ہوگا اس لئے کہ تمام انسانی کاوشوں میں عبادت گاہوں میں ہی الوہیت کا شائبہ ہے -بلکہ یوں کہئیے گویا دوشیزہ فطرت تمام تر الوہی تقدس کی تابناکی کے ساتھ خود کو انسانی فن کے دائرے میں ظاہر کرتی ہے' اور انسانی فن کو بلندی عطا کر کے الوہی سطح پر پہنچا دیتی ہے- لہذا دوشیزۂ فطرت اور مقدس فن ،اول و آخر کی طرح ہیں جو باہم متقابل ہوتے ہوئے بھی ایک دوسرے کی تکمیل کرتے ہیں' جیسے 'جنت ارضی' (باغ عدن) اور 'آسمانی یروشلم'- ان میں سے ہر ایک اپنے منفرد انداز میں ظاہر میں باطن کو منعکس کرتا ہے اور ان لوگوں کی باطن کی طرف رہنمائی کرتا ہے' جو ان کی علامتوں کو سمجھتے ہیں-

دوشیزۂ فطرت اور مقدس فن کی اشاریت اور ان کا حسن ہمیں جو کچھ عطا کرتا ہے، اسے محض 'اثر آفریں تسلیوں' سے تعبیر نہیں کیا جا سکتا، جیسا کہ علماء دینیات کی اکثریت بلا شبہ ان کے بارے میں خیال کرے گی- ایسا اخلاقیاتی رویہ دراصل نہ تو اس صورت حال کے ساتھ انصاف کرتا ہے اور نہ مظاہر کی مابعد الطبعی شفافی کو ملحوظ رکھتا ہے- اس سے بنیادی طور پر صرف ایک جذباتی داخلیت کا ہی اظہار ہوتا ہے-(۳) سماوی الہامات کی ارضی شکلوں میں کم و بیش جذباتی قسم

کی طمانیت ہی نہیں بلکہ اس سے بڑھ کر کچھ اور بھی ہوتا ہے-ان میں الوہی آر کی ٹائپوں (Divine Archetypes) جیسا کوئی عنصر بھی ہوتا ہے، جس کا اظہار یہ شکلیں حق اور حسن دونوں پہلوؤں سے کرتی ہیں-ان میں باطن کی بروں کاری یا باطنی تجربے کو ظاہری صورت دینے کی صفت پائی جاتی ہے جس سے دروں کاری (Exteriorization of the Inward) یا ظاہری صورتوں کو ایک باطنی جہت سے ہم کنار کرنے کی تحریک ملتی ہے اور اس طرح وحی اور اوتاروں کی بعثت کے عمل کی تجدید ہوتی ہے- یہ اوتار اس لئے اتارے جاتے ہیں کہ بلند ہونے کی ترغیب دیں' پھیلائے جاتے ہیں کہ لوگوں کو متحد کر سکیں اور انسانی صورت اختیار کرتے ہیں تاکہ معبودیت کا عرفان عطا کر سکیں-

فطرت اور عبادت گاہوں (Sancturies) سے شیفتگی میں برگزیدہ لوگوں کی صحبت (۴) سے رغبت کا عنصر بھی شامل ہے اور اسے شامل ہونا چاہیے، بالکل اسی طرح جیسے انسان کی تعمیر کی ہوئی عبادت گاہیں انسانی تعمیرات کے ترک کی کمی کو پورا کرتی ہیں -اسی طرح برگزیدہ لوگوں اور ان کی ایک جمعیت کی صحبت انسانی معاشرے سے کنارہ کشی کی تلافی کرتی ہے -مزید یہ کہ جیسے عبادت گاہ اس معنی میں ایک قدرتی عمارت ہے ،کہ یہ بنیادی طور پر صنعت ایزدی ہے' اسی طرح درویشوں کا حلقہ ایک روحانی جمعیت ہے اس لئے کہ روحانیت ماورائی باطنیت کے اسی رجحان کا نام ہے-

دوشیزۂ فطرت اللہ کی کاری گری ہے اور مقدس فن' جسے انسان روبہ عمل لاتے ہیں' اسی الوہی سرچشمے سے پیدا ہوتا ہے ،گوشہ نشینی یا خلوت' باطنیت تک رسائی کا دروازہ ہے اور روحانی صحبت' جیسا کہ ہم دیکھ چکے ہیں ،اجتماعی خلوت اور باہمی اثر پذیری کے ذریعے دروں کاری کے حصول کا عمل ہے -اس سے یہ بات ثابت ہوتی ہے کہ روحانی رویوں کو درحقیقت کبھی بھی منفی پابندیوں یا

تعصبات سے تعبیر نہیں کیا جاسکتا - یہ رویے ہمیشہ اس سطح پر رو بہ کار آتے ہیں جو ان سے بالکل برعکس معلوم ہوتی ہے - اس سے مراد یہ ہے کہ بنیادی طور پر ہر قریہ اور ہر قصبہ عموماً عبادت گاہ کی توسیع ہے - اور اسے ایسا ہی ہونا چاہیے، اور یہ کہ ہر انسانی اجتماعیت اصولاً ایک روحانی انجمن ہے اس نے اسے دروں کاری کے رجحان کا وسیلہ ہونے کی بنا پر اجتماعی خلوت نشینی (۶) کی حالت اختیار کرنی چاہیئے -

کچھ خارجی مظاہر کے لئے مخصوص باطنیت کے وصف اور تمام چیزوں کو دیکھنے کے باطنی یا دروں کارانہ انداز میں فرق کرنا بہت اہم ہے - پہلا نقطۂ نظر معروضی ہے اور دوسرا داخلی ، لیکن ان دونوں میں سے کوئی بھی نقطۂ نظر دوسرے کو منسوخ یا مسترد نہیں کرتا - یہ ظاہر کرنے سے زیادہ غلط اور کیا بات ہو سکتی ہے کہ جملہ اشیاء بہ ہر طور یکساں قدر و قیمت کی حامل ہیں اور وہ بھی اس بنیاد پر کہ اصل اہمیت صرف روح کی ہے - اس کے معنی تو یہ ہوئے کہ اشیاء کے اوصاف کا نہ کوئی خاص سبب ہے اور نہ ان کی کوئی تاثیر ہے - مگر حقیقت یہ ہے کہ جہاں تک ممکن ہو، ایسا طرز عمل اختیار کرنا چاہیئے جو عشق الٰہی سے ہم آہنگ ہو اور پھر دوسرا مرحلہ یہ ہے کہ تقدیر ہم پر جو کچھ مسلط کرتی ہے اس کے سیاق میں اس عشق کو تکمیل تک پہنچانا چاہیئے - معروضی امتیازات کی بنیاد پر اور مختلف نقطہ ہائے نظر کو خلط ملط کئے بغیر' انسان' تضادات میں ایک امتزاج اور تطبیق پیدا کرنے کی صلاحیت رکھتا ہے اور اس طرح ماورائی طور پر بے نشان ہونے کی حالت تک پہنچ سکتا ہے - اس معروضی بنیاد کے بغیر بے نیازی ایک منافقانہ اور احمقانہ دکھاوے کے سوا اور کچھ نہیں - ناقص اور غیر مکمل ہونا جھوٹی دانشمندی سے کہیں زیادہ قابل ترجیح ہے -

اوپر جس نظریے کا خاکہ پیش کیا گیا ہے اس کی کلید بنیادی طور پر اس خیال کے مثبت پہلو میں تلاش کی جاسکتی ہے کہ دنیا ایک مظہر خداوندی ہے -

فطرت رویت الٰہی (Theophany) کا ذریعہ ہے اور اسی طرح عبادت گاہ بھی رویت الٰہی کا ذریعہ ہے۔ اور سب سے بڑا مظہر خداوندی خود انسان ہے جو مذکورہ دونوں حالتوں کا زندہ اور مرکزی عنصر ہے۔ اس سیاق میں انسان سے مراد لازمی طور پر روحانی انسان ہے جو دوشیزۂ فطرت کی طرح ایک مخلوق اور عبادت گاہ یا عموماً تمام عبادت کی طرح ایک الہام ہے۔ زیر تشکیل مگر علم سے عاری روحانیت کی ایک بڑی کوتاہی یہ ہوتی ہے کہ وہ یا تو خالص روح (۷) کے تصور کے نام پر یا مسلک فقر کے ناقص تصور کی آڑ میں گردوپیش کو حقارت سے دیکھتی ہے۔ (۸)

روایتی تہذیبوں میں عباداتی اور معادی ماحول کے دائرہ سے باہر کچھ بھی نہیں ہوتا۔ اور کوئی ایسا دنیوی کلچر نہیں جو اس دربست (چوکھٹے) یا 'اجتماعی خواب' کو پارہ پارہ کر سکے۔ درحقیقت دنیاداری کا عنصر ہر جگہ درپردہ طور پر نفوذ کرتا رہتا ہے اور اگرچہ یہ جزوی طور پر طرح طرح کی خرابیوں کو راہ دے سکتا ہے لیکن مذکورہ مقدس دربست ان رجحانات کو بے اثر کر دیتا ہے -اور اس طرح عام (روحانی) ماحول اسی طرح قائم رہتا ہے جیسا کہ اسے ہونا چاہیئے اور اس کی اثر انگیزی بھی بدستور برقرار رہتی ہے۔

بہ اعتبار تعریف انسان ایک مرکب ہے یعنی اس کے اندر ہر چیز موجود ہے، جس کا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ اپنے ماحول سے اس کا رشتہ کم از کم اصولی طور پر ہمیشہ اضافی نوعیت کا ہوتا ہے۔ انسان ایک مرکب ہے 'ایک علیحدہ فرد کی طرح بھی اور ایک مختلف انداز میں مرد و عورت کے ایک جوڑے کی طرح بھی' جو ازل سے جاری جنسی ثنویت کی ایک ترکیبی صورت ہے۔ عام حالات میں ازدواجی محبت' دوشیزہ فطرت، عبادت گاہ اور روحانی صحبت 'ان تینوں عناصر کا ایک مرکب ہے 'کیوں کہ انسان خود ان تینوں عناصر کا مرکب ہے۔ اگر شہوانیت اپنی ظاہریت یا بروں کاری کے پہلو کی بنا پر ترک دنیا کے ذریعہ رد کی جا سکتی ہے تو اسے باطنیت

کے وصف کی بنا پر جو اصولاً اس کا جزو ہے، مراقبہ کے ذریعہ عشق الٰہی سے مربوط بھی کیا جاسکتا ہے کہ باطنیت کا وصف انسان اور ازدواجی رشتے دونوں سے نسبت رکھتا ہے(۹)۔

عورتیں، خوشبو اور نماز، یہ تین چیزیں' ایک حدیث کی رو سے 'رسول اللہؐ کے شوق اور پسندیدگی کے لائق بنائی گئی ہیں۔ یہ اشاریت ہمیں عشق باطن کے خارجی انعکاس کا ایک جامع نظریہ مہیا کرتی ہے ۔ عورت جو اپنی حقیقت اور اصل میں دوشیزۂ فطرت' عبادت گاہ اور روحانی صحبت کا امتزاج پیش کرتی ہے' مرد کے لئے انتہائی پسندیدہ ہے۔ اپنی اعلیٰ ترین صورت اظہار میں وہ رحیمی اور ظاہریت میں لامحدود باطنیت کے جسمانی پرتو کے مترادف ہے اور اس لحاظ سے عورت ایک نیم مقدس حیثیت اور نجات دہندگی کا کردار اختیار کرلیتی ہے۔ جہاں تک خوشبوؤں کا تعلق ہے تو وہ ایسی خوبیوں اور رعنائیوں کی نمائندگی کرتی ہیں جو بے ہیئت ہیں جیسے موسیقی یعنی باطنیت کے جسمانی انعکاس کے ساتھ ساتھ اس میں' اسی سے مربوط' ایک ایسا ماورائیت کا عنصر بھی ہوتا ہے جس کا اظہار باصرہ یا لامسہ کی حسیات کے ذریعے نہیں بلکہ سامعہ اور شامہ کی حسیات سے ہوتا ہے۔ خوشبوئیں بے آواز موسیقی ہیں۔

جہاں تک عبادت (نماز) کا تعلق ہے' جو مذکورہ حدیث کا تیسرا عنصر ہے، تو صاف طور سے اس کا کام ظاہر سے باطن کی طرف لے جانا ہے۔ عبادت عالم ظاہر کے صفاتی عناصر کی قلب ماہیت بھی کرتی ہے اور انھیں تقدس بھی بخشتی ہے۔ اس سے یہ بات ثابت ہوتی ہے کہ اس حدیث میں مذکورہ تینوں عناصر سے نہ تو کوئی حیرت زدہ کرنے والا بے اصولا پن ظاہر ہوتا ہے نہ تکلیف دہ دنیازدگی' جیسا کہ وہ لوگ مانتے ہیں جنھیں نہ تو عموماً مشرقی اشاریت کا کوئی علم ہے اور نہ خصوصاً اسلامی تناظر کا ۔ اس کے برعکس ان عناصر کی تثلیث ایک ایسا نظریہ پیش

.تی ہے جو پوری طرح متجانس ہے اور جو بلاشبہ اخلاقیاتی یا رہبانیت پسندی کے
سورات پر نہیں(۱۰) بلکہ مظاہر کی مابعد الطبیعیاتی شفافی(۱۱) پر مبنی ہے۔ اس
ثلیث کے تینوں عناصر کی مزید تشریح حسن، عشق اور تقدس کے تصورات کی
.د سے 'اسی ترتیب کے ساتھ' کی جا سکتی ہے۔ حسن اور عشق باطن کو عالم ظاہر پر
نعکس کرتے ہیں اور تقدس' ظاہر اور باطن کی دنیاؤں کے درمیان دونوں طرف
سے ایک پل کا کام کرتا ہے۔(۱۲)

ایک حدیث میں ہے کہ "وہ جو کچھ حسین و خوبصورت ہے وہ اللہ کے
سن و جمال سے پیدا ہے۔" مسلمان، حسن اور عشق کے درمیان ربط کی بلا تامل
ذثیق کر دیتے ہیں اور ان دونوں عناصر کو جدا کرنے پر ذرا بھی مائل نظر نہیں
آتے۔ یہ دونوں ان کے لئے ایک ہی حقیقت کے دو رخ ہیں۔ جو بھی حسن کی
ات کرتا ہے وہ یوں سمجھئے کہ عشق کی بات کرتا ہے' اور اسی طرح' عشق کی بات'
حسن کی بات بھی ہوتی ہے' جب کہ عیسائیوں کی نظر میں صوفیانہ عشق فتوہ کی
.روایت کی دروں بینی اور اس کے تلازمات کو چھوڑ کر تقریباً پوری طرح ترک دنیا
سے عبارت ہے۔(۱۳) اگر مذکورہ بالا حدیث کو اس قول کے ساتھ کہ "اللہ
جمیلٌ و یحب جمال" رکھ کر دیکھا جائے تو اس میں عشق الٰہی کے جملہ دنیوی
تلازمات شامل نظر آئیں گے۔ یہ مظاہر کی مابعد الطبیعیاتی شفافی کا نظریہ ہے۔ حسن
. حسن ترتیب یا ہم آہنگی کو اس میں مضمر عام لطیف ترنموں اور تناسب کے ساتھ
اسلام میں وسیع ترین اہمیت حاصل ہے۔ قرآن کریم میں ایک سے زیادہ مقامات
پر کہا گیا ہے کہ "اللہ کے لئے ہی ہیں اچھے اچھے نام (اسمائے حسنیٰ) اور ان کی
صفات کو حسنیٰ کہا گیا ہے۔ روحانی اعتبار سے عورتیں اور خوشبوئیں ہیئتیں اور
صفات ہیں یعنی یہ ایسی صداقتیں ہیں جو کشادگی(۱۴) پیدا کرنے والی بھی ہیں اور
ثمر آور بھی۔ یہ وہ خوبیاں ہیں جو ان صداقتوں سے بر آمد ہوتی ہیں اور جو ہمارے

اندر کی خوبیوں سے مطابقت رکھتی ہیں -رسول اللہؐ کا ارشاد ہے کہ "زمین پر ہر شئے ملعون ہے سوائے یادالہی کے -" یہ وہ ارشاد نبوی ہے جس کی تنزیہی نقطۂ نظر سے ہی نہیں تشبیہی نقطۂ نظر سے بھی تشریح و تعبیر کی جاسکتی ہے- یعنی یادالہی نہ صرف ایک باطنیت ہے اور ظواہر اور ذائقوں سے مبرّا ہے بلکہ آیات دنیوی (دنیا کی نشانیوں) میں اللہ کے ادراک کا ذریعہ بھی ہے- بہ الفاظ دیگر دنیا کی ساری چیزیں ملعون یا فانی ہیں (۱۵) جہاں تک کہ وہ خالصتاً ظاہری ہیں لیکن جہاں تک وہ یادالہی کو عمل میں لاتی ہیں اور الوہی حقیقت اور باطنی حقیقت میں موجود بنیادی علامتوں (Archetypes) کا اظہار کرتی ہیں نہ ملعون ہیں نہ فانی- (۱۶) اور ہمارے اردگرد موجود دنیا کی ہر شے جو ہمارے عشق الہی یا باطنیت اختیار کرنے کا مظہر ہے -وہ بیک وقت اس عشق کا مظہر بھی ہے جس کا اللہ ہم سے اظہار کرتا ہے (۱۷) یا ایک پیغام امید ہے اس "آسمانی بادشاہت کی طرف سے جو تمہارے اندر ہے-"

ان ملحوظات یا عشق الہی کے تصور سے ایک متعلقہ سوال پیدا ہوتا ہے: وہ یہ کہ ذات خداوندی ہماری صلاحیت عشق سے کیا نسبت رکھتی ہے- یہ سوال کیا جاسکتا ہے کہ آیا تذکیر یعنی مردانہ خصوصیت' جو مقدس صحیفوں میں اللہ سے منسوب کی جاتی ہے' کے کیا معنی ہیں۔اور انسان یعنی مرد اپنی ساری محبت جو فطری طور پر عورت پر مرکوز ہے' کسی ایسی ذات خداوندی کے لئے کس طرح وقف کرسکتا ہے جس سے نسائیت کا عنصر بظاہر یکسر خارج ہو۔اس کا جواب یہ ہے کہ سامی وحدانیت میں اللہ کے مردانہ کردار کا تصور اس بات پر دلالت نہیں کرتا کہ کمال الوہیت میں کمال نسوانی شامل نہیں ہے (جس کا تصور نہیں کیا جاسکتا) بلکہ اس سے مراد یہ ہے کہ اللہ ایک کُل ہے جزو نہیں، اور اللہ کی یہ کلیت انسانی مردانہ کردار میں عیاں ہوتی ہے- یہی وجہ ہے کہ اسے عورت کی بہ نسبت مقدم رکھا گیا- یہ ایک ایسی تقدیم ہے جو دوسرے پہلوؤں سے یا تو اضافی ہے یا

معدوم- یہ بات سمجھنا واقعی اہم ہے کہ مرد اس طرح سے ایک کلیت نہیں ہے جیسا کہ اللہ ہے اور اسی طرح عورت بھی مطلق طور پر ایک جزو نہیں ہے کیونکہ ہر جنس یکساں طور پر انسان ہونے کے سبب ایک دوسرے کی سرشت و فطرت میں شریک ہوتی ہے-

اگر ہر جنس کو ایک قطب مان لیا جائے تو اللہ نہ تو مذکر ہوگا نہ مونث' کیوں کہ یہ محض ایک سہو لسانی ہوگا اگر اللہ کو ان دو باہم تکمیل کرنے والے قطبین میں سے کوئی ایک قطب مان لیا جائے -لیکن اس کے برعکس اگر ہر جنس ایک حالت کمال کی نمائندہ ہے تو اللہ لازمی طور پر دونوں کی خصوصیات کا حامل ہوگا- فعال حالت کمال کو بہر حال مجہول حالت کمال پر ہمیشہ فوقیت حاصل ہوگی- خواہ کسی کو پسند ہو یا ناپسند، مسیحیت میں حضرت مریم عذرا کم از کم عملاً اور تمام تر دینیاتی احتیاط کے باوجود الوہیت کا نسوانی کردار اختیار کر لیتی ہیں- تاہم یہ بات راقم سطور کی نظر میں دور دور تک بھی ملامت کا سبب نہیں بلکہ اس کے برعکس اس کی بڑی مثبت معنویت ہے- بعض اوقات یہ کہا جاتا ہے کہ اسلام میں اللہ کے تعلق سے مرد کا کردار نسوانی ہے لیکن ایک دوسرے نقطۂ نظر سے اسمائے حسنٰی کے نظریے میں یہ بات مضمر ہے کہ الوہیت قیاس میں آنے والی جملہ صفات کی حامل ہے- اگر ہم کسی کامل عورت میں کچھ ایسے اوصاف دیکھیں تو اس سے مخصوص ہیں تو یہ اوصاف اسی قسم کے الوہی اوصاف کا پرتو ہونے کے سوا اور کچھ نہیں ہوں گے-

عاشق الٰہی جیسا کہ اوپر کہا جا چکا ہے' اس آئینۂ سماوی سے محبت کئے بغیر نہیں رہ سکتا جس کا نام دوشیزۂ فطرت ہے' گو یہ لازمی نہیں کہ وہ اس سے بلا شرکت غیرے محبت کرے کیوں کہ اصولاً وہ ان عبادت گاہوں سے بھی محبت کرتا ہے جنھیں انسانی ہاتھوں نے بنایا ہے- اسے فطرت اور عبادت گاہوں کا سکون و سکوت بھی پسند ہے لیکن یہ بھی بلا شرکت غیرے نہیں کیونکہ وہ بزرگان دین کی صحبت

کا بھی دلدادہ ہے یعنی ایسے لوگوں کی صحبت کا جن کی طبیعتیں باطن پر مرکوز ہوتی ہیں اور جو اندورنی طور پر الوہی پہلو میں مضبوطی کے ساتھ قائم رہتے ہیں۔اگر یہ کہا جائے کہ انسان ایک امتزاج یا مرکب ہے تو اس کے معنی یہ ہوں گے کہ انسان سب کچھ اپنے اندر لئے ہوئے ہے۔یعنی اس میں دوشیزۂ فطرت کا عکس بھی ہے' اپنی روح کے اچھوتے پن کے سبب' اس میں مقدس مقامات کا پرتو بھی ہے' قلب کے تقدس اور یادِ الٰہی کے سبب اور اس میں حق و صداقت اور خیالات کی بلندی کی وجہ سے روحانی صحبت کی روشنی بھی ہے۔دوسرے الفاظ میں انسان جس قدر اس حقیقت سے باخبر ہوگا کہ اس کا دنیوی گردوپیش مظہر ذات خداوندی ہے' اسی قدر وہ اس کیفیت کو حاصل کرنے کی کوشش کرے گا۔کسی ولی یا خدارسیدہ بزرگ کے لئے ایک سازگار ماحول وہ ہوتا ہے جس میں کبھی بھی دنیا سے لگاؤ کا کوئی پہلو نہ ہو۔اس کا کام دراصل روحانی تطہیر ہے جو منفی بھی ہے ،مثبت بھی۔ منفی اس حد تک کہ یہ پریشان کن اور پراگندگی پیدا کرنے والے اثرات کو کم سے کم کرتا ہے بلکہ بالکل ختم کر دیتا ہے۔اور مثبت اس حد تک کہ روح کو ان خوش کن اثرات اور دروں کاری کی ترغیبات سے' جو پاکیزگی پیدا کرنے والا ماحول مہیا کرتے ہیں' مستفید ہونے کا موقع فراہم کرتا ہے ۔لیکن اس میں شک نہیں کہ صرف باطنی حقیقت ہی اس راہ (طریق) کی لازمی سچائی ہے۔(۱۸)

عشق الٰہی کے تلازمات کو دو قسموں میں تقسیم کیا جانا چاہیئے :ایک طرف وہ تلازمات جو ظاہری' فطری اور خصوصاً انفعالی ہیں یعنی وہ ترجیحات جو ان حقیقی اور نیم الوہی اقدار سے ہم آہنگ ہیں جن کا ابھی ذکر کیا جا چکا ہے۔اور دوسری طرف وہ تلازمات جو باطنی ہیں اور اپنی کاملیت کے اعتبار سے ماورائی اور فعال ہیں یعنی بنیادی اور فیصلہ کن نیکیاں یا محض نیکی۔

نیکی جو عشق الٰہی کا فعال لازمہ ہے ساکت ہو سکتی ہے یا متحرک ۔پہلی

صورت میں رضائے الٰہی کو قبول کرنا' شکر گزاری' قناعت' صبر و تحمل اور ذکر نیکی ہے اور دوسری صورت میں اپنی ذات کا عطیہ' امید، اعتماد، سخاوت، فراخ دلی' جوش ولولہ نیکیوں میں شامل ہے۔اس طرح نیکی کی تعریف یوں کی جاسکتی ہے کہ نیکی اور کچھ نہیں بس تقویٰ ہے یعنی اللہ کی نسبت سے اپنی محتاجی کا لازمی شعور واحساس اور اس کے ساتھ ہی وہ تمام خواہش اور جذبات جو اس شعور و احساس میں مضمر ہیں۔اس تقوے یا جذبہ پرستش کے بغیر انسانی عقل اور مراقبے میں نہ وسعت ہوگی نہ پائیداری۔ نیکی سے محرومی اگرچہ بلا شبہ گہرا علم حاصل کرنے میں رکاوٹ نہیں بن سکتی' بشرطے کہ ذہنی صلاحیت اس کی اہل ہو' تاہم علم کے باطنی طور پر بروئے کار آنے کے عمل کو محدود ضرور کردیتی ہے یا اسے بے اثر کردیتی ہے۔ بہ الفاظ دیگر اعلاترین عقل بھی اس بات کی ضمانت نہیں دے سکتی کہ کوئی شخص گمراہیوں سے بچ جائے گا۔اگر وہ توفیق و تائید الٰہی سے خود کو محروم کرلے۔یہ توفیق الٰہی جزواً ہمارے مزاج پر منحصر ہے اور اسی لئے ہماری کل نیکیوں پر۔(۱۹) روحانی صفات (اصولاً) ایک ہی نیکی کی بے حد متنوع شکلیں ہیں' بالکل اسی طرح جیسے رنگ' روشنی کی مختلف شکلیں ہوتے ہیں ۔اپنے ہم سائے سے محبت کا معاملہ بھی عشق الٰہی کا حصہ ہے ،اس طرح کہ اول الذکر بنیادی طور پر موخرالذکر کا ظاہری پہلو ہے یعنی انسانوں میں باہمی محبت کے ذریعے' عالم ظاہر میں عالم باطن کے کچھ نقش منعکس ہوتے ہیں ۔یہ محبت اور اخوت' باطن میں موجود جلوۂ خداوندی اور خدا کے دنیوی مظاہر کے درمیان ایک دوسرے کو مکمل کرنے والے ربط اور ظاہر اور باطن کی دنیاؤں کے درمیان توازن کا نتیجہ ہے اور اس لئے اہم ہے ۔اس کو دوسری طرح یوں کہا جاسکتا ہے کہ عالم باطن میں خود غرضی کی راہ سے داخل نہیں ہوا جاسکتا ۔لہذا اللہ سے قربت حاصل کرنے کے لئے اپنے آپ سے گزر جانا یعنی اپنے آپ کو (اور ایک مخصوص طور پر اللہ کو) دوسروں میں دیکھنا ہے۔ دوسرے لفظوں میں مشاہدہ

حقیقت کے لئے اپنے آپ کو دوسرے میں دیکھنے کی کوشش کرنے سے گہری دروں بینی یا مراقبے کی کیفیت کو تقویت حاصل ہوتی ہے- دوسرے لوگوں کی عدم موجودگی کے سبب مثلاً جیسا کہ ایک تارکِ الدنیا درویش کے معاملے میں دیکھا جا سکتا ہے 'مراقبہ کرنے والے کی ذات سب کی ذات بن جاتی ہے اور اسی وجہ سے اس میں جملہ انفرادیتیں شامل ہو جاتی ہیں-اس کی نجات فی الواقع تمام ایمان والوں کی نجات کا باعث بن جاتی ہے -یہ ترکیب وامتزاج کی ایسی سحر کارانہ کیفیت ہے جو شبنم کی طرح اپنی غیر مرئی رحمتیں بکھیرتی ہے-

اگر مفاہیم کے ایک لطیف فرق پر زور دیا جائے تو کلیدی نیکیاں صبر و تحمل،اور فراخدلی و سخاوت قرار پاتی ہیں ،جن کا اوپر بھی ذکر کیا جا چکا ہے- اول الذکر نیکی میں انسان اپنی قوت برداشت سے زیادہ برداشت کرتا ہے یا کرنا چاہیئے-اس کے برعکس موخر الذکر سے مراد یہ ہے کہ ہم اپنی فطرت یا سرشت کے تقاضوں سے زیادہ داد و دہش کریں- سخاوت یا فراخدلی میں یہ بات بھی مضمر ہے کہ نہ صرف مخلوق بلکہ خاص طور پر خدا کے سلسلے میں کسی قسم کی خصت کا مظاہرہ نہ کیا جائے-

صبر و تحمل کے ساتھ احسان مندی بھی ہونی چاہیئے جس کا رخ ایک معنی میں اپنے الوہی اصل واصول کے 'ماضی' کی طرف ہوتا ہے- سخاوت کے ساتھ 'اعتماد' کی بھی صفت ہونی چاہیئے جس کا رخ 'الوہی منزل مقصود اور تکمیل' کے مستقل کی طرف ہوتا ہے- یہاں مستقبل اور ماضی 'ابدی حال' میں واقع ہیں یہی ابدی حال مراقبے کی تمام کیمیا گری کی بنیاد ہے- بہ الفاظ دیگر ساکت یا انفعالی کمالات ہمیشہ موجود 'الوہی ماضی' سے منسوب کئے جاتے ہیں اور فعال یا متحرک کمالات پہلے ہی سے موجود 'الوہی مستقبل' سے منسوب ہوتے ہیں-(۲۰)

جہاں تک قناعت اور امید جیسی خوبیوں کا تعلق ہے موخر الذکر کا رخ

مستقبل کی طرف ہوتا ہے اور اس کا تعلق اعتماد سے ہے اور اول الذکر' چوں کہ اس کی بنیادیں الوہی ماضی میں ہوتی ہیں' اس لئے اس کا احسان مندی سے قریبی تعلق ہوتا ہے۔ایک طرف تو ذکر اور سکون کی خوبیاں ہیں اور دوسری طرف جوش و خروش اور زندگی کی۔

اگر روح کا اعلیٰ ترین وظیفہ پرستش یا محبت ہے تو پھر اس لحاظ سے نیکی کو بھی بالواسطہ طور پر اسی عمل سے تعبیر کیا جا سکتا ہے۔ یہاں پرستش یا محبت سے مراد وہ کیفیت ہے جس میں مابعد الطبیعی اسباب کی آگہی' انسانی قوت ارادی اور جذبات یکجا ہو جاتے ہیں۔ یہ عمل تمام مخلوقات اور اشیاء کے احترام اور اس لحاظ سے الوہی معنی خیری کے احترام پر مبنی ہے۔اس کا ایک خاص طرح کی بے دانش اور بے قید روحانیت سے کوئی تعلق نہیں ہے کیونکہ صرف وہی شخص تعظیم واحترام کے لائق ہے جو دوسروں کا احترام کر سکے۔ بہ الفاظ دیگر ہر مخلوق احترام کی مستحق ہے بجز اس کے جو قابل احترام کو حقیر سمجھے۔کسی ایسے شخص کو حقیر سمجھنا جو دوسروں کو غیر منصفانہ طور پر حقارت سے دیکھتا ہو وجود حقیقی اور اس کی صفات کے احترام کا لازمی جزو ہے۔ غضب الٰہی غرور و تکبر کی حالت پر نازل ہوتا ہے نہ کہ مغرور شخص پر جو اصولی طور پر کبھی بھی سدھر سکتا ہے ۔کوئی بھی سچے معنی میں نیک شخص اس فرق سے صرفِ نظر نہیں کر سکتا جو اس بات سے ثابت ہے کہ وہ گناہ گار کی قلب ماہیت پر خوش ہوتا ہے۔ جہاں تک اس مغرور اور برے شخص کا تعلق ہے جو قابل احترام چیزوں کو حقارت سے دیکھتا ہے تو اس کی لافانی اور قابل تغیر شخصیت 'کہ صرف وہی غیر مشروط طور پر قابل احترام ہے' شعور کی گہرائیوں میں مقید ہوتی ہے' ایک ایسی جگہ جہاں روح اور گنہگاری یکجا ہوتے ہیں۔ یہاں معاملہ گناہ اور گنہگار کو علیحدہ کرنے کا نہیں ہے بلکہ گناہ کے ساتھ ساتھ روح کے اس حصے سے جو گناہ میں ملوث ہے اور اس کے زیر اثر عمل

کرتا ہے نفرت کرنے کا ہے- جب کسی بچے کی اصلاح کی جاتی ہے تو یہ عمل اس کی روح کے خلاف نہیں ہوتا جو لافانی ہے اور نہ برائی کی مجرد شکل کے خلاف ہوتا ہے بلکہ روح کے گناہ میں ملوث ہونے کے خلاف ہوتا ہے یعنی اس چیز کے خلاف جسے بدی کی ٹھوس یا شخصی صورت کہا جا سکتا ہے-(۲۳)

چنانچہ نیکی وجود خالص سے ہماری ہم آہنگی کا نام ہے- یہاں وجود خالص سے مراد اِس باطل تصور سے ماخوذ وہ فلسفیانہ تجرید نہیں ہے کہ محض مظاہر ہی ٹھوس شکل رکھتے ہیں بلکہ اس کے برعکس اس سے مراد وہ ٹھوس آفاقی وجود ہے' ہم جس کے نمونے ہیں- دنیا میں اگر کوئی چیز مجرد ہے تو اس کا تعلق انسان سے ہے عین اسی طرح جیسے پانی کی غیر متغیر حقیقت کے حوالے سے موجوں سے اٹھنے والی جھاگ کو مجرد کہا جا سکتا ہے- وجود کی بے لوثی ہی وہ چیز ہے جسے ہمیں ہر حال میں برقرار رکھنا چاہیئے- اس کے توازن میں خلل یا بگاڑ کے سبب عارضی طور پر وہ سلبی مظاہر پیدا ہوتے ہیں جنھیں ہم برائی کہتے ہیں- یہ مظاہر ذات باری کے لامحدود امکانات کے زیر اثر پیدا ہوتے ہیں تاکہ موخرالذکر کی الوہی لامتناہیت کو پوری طرح ظاہر ہو سکے- اس صورت میں وجود فی نفسہ افتراق کے انداز پیدا کرتا ہے جن میں سے کچھ مثلاً وہ جو اس افتراق کا کم سے کم بالواسطہ اظہار کرتے ہیں، اس حد تک مضر ہیں کہ جس حد تک اس افتراق کا باعث بنتے ہیں لیکن وجود بذات خود ہمیشہ بے لوث' اچھا اور بابرکت رہتا ہے- یہ پاک اور پر سکون ہوتا ہے اور اسی طرح وہ روح بھی جسے اپنی وجودی اصل کا شعور ہوتا ہے اور جو عقل اور ارادے کی مدد سے ایک محفوظ ہم آہنگی حاصل کر لیتی ہے-(۲۴) نیکی یہ ہے کہ 'دنیوی حالت خوابیدگی' کے نقطہ آغاز سے ہی موجود بالذات مطلق حقیقت کے تیئں تسلیم و رضا کا رویہ اختیار کیا جائے کہ یہی حقیقت خیر مطلق اور روحانی مسرت باطنیت کا سرچشمہ ہے- یہ حالت خوابیدگی اس روحانی مسرت سے لاعلمی

کا نام ہے۔اس مسرت کا تجربہ توفیق الٰہی سے ہی ممکن ہے۔توفیق الٰہی کے لمحات 'ہر جگہ ہیں' اور 'کہیں بھی نہیں ہیں'۔ اِن لمحات کا تجربہ یا تو عطائے خداوندی ہوتا ہے یا ہم انہی اپنی کوشش سے حاصل کر سکتے ہیں لیکن یہ کوشش بھی اللہ کی مدد کے بغیر ممکن نہیں۔

روحانیت کا ایک مکمل نظریہ ان چار کلیدی تصورات کی بنیاد پر قائم کیا جاسکتا ہے۔ حقیقی اور غیر حقیقی کے درمیان فرق کا عقلی ادراک' ذات حقیقی پر کثرت توجہ' نیکی یعنی داخلی فعال اور ذاتی کیفیت اور ماحول یعنی خارجی، منفعل اور بیرونی کیفیت۔ سازگار ماحول ہماری باطنی سچائی اور نیکی کے ظاہری مادی پر تو کے سوا اور کچھ نہیں۔ یہ ماحول مختلف صورتوں میں اثرانداز ہوتا ہے اور نظم وضبط قائم رکھتا ہے نیز انسانی شعور کی مختلف سطحوں کو منور رکھتا ہے اور خوش کن ہوتا ہے۔

جنت الفردوس ،خواہ وہ کوئی باغ ہو یا کوئی آسمانی شہر' ایک ماحول کا نام ہے۔ اسے ہر ممکن روحانی ماحول کا نمونہ یا جوہر کہا جاسکتا ہے۔لیکن یہ بھی فرشتوں یا خاصان خدا کے ماورائی تصور کے بغیر کچھ بھی نہیں' بالکل اسی طرح جیسے نیکی کا تصور نہیں کیا جاسکتا ہے اگر وہ الوہی حقیقت کا مظہر اور آئینہ دار نہ ہو۔

عشق الٰہی بنیادی طور پر عقیدے کی بات ہے۔ عقیدے کی بنیادی درستی اور دیانت داری کے بغیر محبت حقیقی اور سچی نہیں ہوسکتی۔توجہ کی کئی ممکن قسمیں ہوسکتی ہیں۔ غرور بھی انقباض پیدا کرتا ہے۔لیکن اس معروضی اور عقلی عنصر کے بغیر جسے حق کہتے ہیں روحانی دروں کاری کا عمل ممکن نہیں ہے۔ باطن کی طرف رخ کرنے کا عمل بنیادی طور پر مابعد الطبیعیاتی ادراک سے اور مطلق ولامحدود کے تصور سے تعلق رکھتا ہے۔کسی بھی بیرونی اضافے کے بغیر محض اس تصور کا ہونا اس مصنوعی یا بناوٹی باطنیت سے بہتر ہے جس کے نتیجے میں ہم ایک

ایسی حالت میں مبتلا ہو سکتے ہیں جو صریح گمراہی سے ہزار گنا بدتر ہو۔

یہ صداقت ہی ہے جو اس بات کو یقینی بناتی ہے کہ ہر جھوٹا اطمینان خود اپنی نفی کرتا ہے۔ یہ بھی حق و صداقت کا تصور ہی ہے جو گیان دھیان کے عمل میں موت کا خیال شامل کر کے قلب کی فطری خود پسندی کو بے اثر کر دیتا ہے ۔جو اس مقولے کے عین مطابق ہے کہ ''جو شخص بھی اپنی زندگی کو بچائے گا وہ اس سے محروم ہو جائے گا۔'' موت اور زندگی کی مشابہت اور مماثلت کہیں بھی اتنی حقیقی اور سچی نہیں ہوتی جتنی کہ خدا کے حضور ہوتی ہے۔

حواشی

۱ یہی بات بدھ مت پر بھی صادق آتی ہے جس میں بدھ اور بودھی ستوا ، عملاً اور ضرورتاً تشبیہی رنگ اختیار کر لیتے ہیں۔

۲ یا نروان ۔کیونکہ یہاں جس چیز کی اہمیت ہے وہ شخصیت نہیں بلکہ مطلقیت' لامحدودیت اور نجات ہے

۳ اس تصور کی غیر معمولی کوتاہی یا کمی ہی نشاۃ الثانیہ کے یا باروک فن جیسے غیر شفاف فن کی مقبولیت کی تشریح کر سکتی ہے ۔اس سلسلے میں مصوری کی معاصر کجروی کا ذکر ہی کیا جس کی دوزخی ہیت پسندی کا اثر آفریں تسلیوں سے کوئی بھی تعلق نہیں۔ یہاں تسلیوں کے بجائے مایوسیوں کہنا زیادہ مناسب ہوگا۔

۴ یہ وہی ہے جسے ہندوستت سنگ کہتے ہیں ۔یہ ایک اصطلاح ہے جس کے معنی

ہیں اچھے لوگوں کی صحبت۔

۵ مقدس لباس بھی عبادت گاہ کے سلسلے سے تعلق رکھتا ہے۔ اور مقدس برہنگی اس سلسلے سے تعلق رکھتی ہے جس سے دوشیزۂ فطرت وابستہ ہے۔ یہاں اس بات کا اضافہ کیا جا سکتا ہے کہ بیشتر روایتی تہذیبوں میں لباس کو ہمیشہ ایک طرح کا تقدس حاصل رہا ہے۔

۶ یہ وہ مقصد ہے جسے اسلام ہر انسان کو امام یا مرشد اور ہر گھر کو مسجد بنا کر اور جملہ معاشرتی وجود کو مذہب کے زیر اثر لاکر حاصل کرنا چاہتا ہے۔ تاکہ بالکل ناپاک عناصر کی گنجائش باقی نہ رہے۔

۷ ہندومت سے متعلق تمام غلط فہمیاں اس وجہ سے پیدا ہوتی ہیں کہ ہم یہ بھول جاتے ہیں کہ ہندوازم بنیادی طور پر ایک ماحول ہے۔ جدید ہندو وہ پہلے لوگ ہیں جن کی نظر سے یہ حقیقت محو ہو گئی اور اس سلسلے میں انکی ناواقفیت اور بے خبری ہی جدید روحانی بیماری کی اہم علامت بن گئی ہے۔ یہی بات اخلاقی خوبیوں کو برتنے پر بھی منطبق ہوتی ہے۔ شری شنکر آچاریہ یقیناً معلم اخلاق کی اصطلاح کے محدود معنی میں معلم اخلاق نہیں تھے لیکن وہ بنیادی خوبیوں کے مالک ضرور تھے۔ اور انھیں یقیناً حیرت ہوتی اگر ان کے سامنے کوئی ایسا شخص لایا جاتا جو خالص گیان کے بہانے نیکیوں اور خوبیوں کی تحقیر کرتا۔ اخلاقی خوبیاں ہی انسان کو انسان بناتی ہیں اور سالم انسان ہی ادویت ویدانت کا مخاطب ہے نہ کہ جزوی انسان۔

۸ یہ تو معلوم ہے کہ مسکین المساکین کیورے ڈآرس نے اپنے کلیسا کی آرائش میں غیر معمولی احتیاط اور اہتمام سے کام لیا اس نے خود کو ہر چیز سے محروم رکھا کہ خانہ خدا کے آگے کوئی چیز بیش بہا نہیں تھی۔

۹ اسی بنا پر عقد یا شادی مقدس مانی جاتی ہے۔ مسلمانوں میں عقد نصف ایمان

ہے (حدیث) یہ ایک ایسا تصور ہے جو ایک طرف تو متبرک رسم کی طرح اخلاقی دینیات کی حیاتیاتی افادیت پسندی سے ماورا ہو جاتا ہے اور دوسری طرف دنیا کی قبیح آزادہ روی کے قطعی مخالف ہے -اس کے علاوہ یہ ناپاکی یا آلودگی کا عنصر ہی ہے جو عیسائیوں کے نزدیک زنا کو روح القدس کی خلاف ورزی سے تعبیر کرتا ہے-کیونکہ خود کو بے استحقاق اور سطحی طور پر خدا بنالینا خدا کے اختیارات کو غصب کرنا ہے جو روحانی خودکشی کے مترادف ہے-جہاں تک عقد کے فی نفسہ مقدس ہونے کا تعلق ہے تو یاد رہے کہ حوا کو اسی لئے تخلیق کیا گیا تھا کہ مناسب نہیں سمجھا گیا کہ مرد تنہا رہے" اور اس کے لئے ایک ساتھی اور مددگار بناؤں گا" (جینسس ۱۱- ۱۱۸) نغمہ سلیمان بھی اسی طرح افادی اخلاقیات سے مختلف ہے جو معاشرتی طور پر تو کافی ہے لیکن انسانی اور روحانی طور پر نہیں-

۱۰ اصول: اللہ کو حاصل کرنے کے لئے دنیا کو رد کر دینا چاہیئے کیونکہ دنیا ہمیں مختلف طریقوں سے خدا سے دور کر دیتی ہے -یہ تناظر گوتم بدھ اور حضرت عیسیٰ کی صورت میں مجسم ہوا

۱۱ اصول: ہر شئے جس کی خصوصیت فطری ایجابی ہے وہ اگر ہمیشہ واقعتاً نہیں تو اصولاً اعلیٰ ترین روحانیت کے موافق ہے اور اس طرح مراقبہ اور ادراک حق کے لئے سہارے یا مدد کا کردار اختیار کر لیتی ہے -بہ الفاظ دیگر کوئی ایجابی یا فطری شے فی نفسہ ہمیں خدا سے دور نہیں کرتی-وہ ایسا اس حد تک کرتی ہے کہ ہمارا اپنا رویہ اسے اس عمل پر مجبور کرتا ہے -یہ تناظر کرشن اور رسول اللہؐ میں مجسم ہوا-

۱۲ تقدس، حسن اور عشق کی یہ تثلیث قرآن کے تسمیہ اور فاتحہ کے اصول بسم اللہ الرحمٰن الرحیم میں بھی ملتی ہے-رحمٰن میں اصلی اور تابندہ روحانی مسرت

یا حسن کا تصور شامل ہے اور رحیم میں فعال خوبی اور فضیلت - - - یہ الفاظ دیگر اللہ اصلیت میں اپنے حسن و جمال سے لطف اندوز ہوتا ہے -اس نے یہ دنیا اپنے حسن کی ضو فشانی سے پیدا کی ہے -وہ اپنی محبت کے ذریعے مخلوقات کی پرورش کرتا ہے' کھلاتا ہے' انہیں منور کرتا ہے اور محفوظ رکھتا ہے -اس کے حسن میں اس کی محبت ہے یا اس کے تقدس میں یہ دونوں یکجا اور تغیر سے بری ہیں-

۱۳ بعض لوگوں کا خیال ہو سکتا ہے کہ حسن و عشق کا یہ تعلق خالصتاً فطری ہے اور اسی لئے روحانیت سے اس کی کوئی مناسبت نہیں -اس کے معنی یہ ہوں گے کہ ہم اس بات کو نظر انداز کر رہے ہیں کہ ایک مثبت فطری تعلق ماورائی بنیادوں پر استوار ہوتا ہے اور انسان کی عبادات اور روحانی عمل میں اس کی تمام خوبیاں پائی جاتی ہیں- ظاہری طور پر دیکھا جائے تو یہ حق و صداقت کے دو سلسلوں (ایک ترک دنیا سے متعلق اور دوسرا کیفیات قلب سے متعلق) کے درمیان ایک لاحاصل ٹکراؤ کے مترادف ہے- مزید یہ کہ کم از کم اخلاقیاتی لحاظ سے یہ ٹکراؤ مغرب اور مشرق کے درمیان ربط میں ایک بڑی رکاوٹ بنا ہوا ہے- اس ضمن میں یہ بھی کہا جا سکتا ہے کہ ظاہر پسندی خواہ عملی ہو یا نظری، انکسار کو عقل کا مقام اور لیاقت کو حسن کا مقام دے دیتی ہے گویا یہ دونوں ایک دوسرے کے ناگزیر متبادل ہوں-

۱۴ قرآن کی رو سے اسلام کی صداقت و وحدانیت قلب میں کشادگی پیدا کرتی ہے جب کہ بدی تنگی پیدا کرتی ہے -بدی ابتری اور بے چینی برپا کرتی ہے جبکہ حق و صداقت دارالسلام ہے - حق حسین ہے اور پر سکون ہے

۱۵ اس کی ذات پاک کے سوا ہر چیز فنا ہو جانے والی ہے(قرآن سورہ ۲۸ آیت ۸۸)

۱۶ ساتوں آسمان اور زمین اور جو لوگ ان میں ہیں سب اس کی تسبیح کرتے ہیں اور

(مخلوقات میں سے) کوئی چیز نہیں مگر اس کی تعریف کے ساتھ تسبیح کرتی ہے۔لیکن تم ان کی تسبیح کو نہیں سمجھے (قرآن ۱۷۔ ۴۴) اور اسی طرح رعد اس کی تسبیح و تحمید کرتی ہے (قرآن سورہ ۱۳ آیت ۱۳) کیا ان لوگوں نے خدا کی مخلوقات میں سے ایسی چیزیں نہیں دیکھیں جن کے سائے دائیں سے (بائیں کو) اور بائیں سے (دائیں کو) لوٹتے رہتے ہیں (یعنی) خدا کے آگے عاجز ہو کر سجدے میں پڑے رہتے ہیں۔(قرآن آیت ۱۶۔ سورت ۴۸)

اس کے سب اچھے سے نام ہیں ۔جتنی چیزیں آسمانوں اور زمین ہی میں سب اس کی تسبیح کرتی ہیں۔ (قرآن سورہ ۵۹ آیت ۲۴)

۱۷ اس فقرے میں بعینہ یہی ظاہر کیا گیا ہے۔وہ (عورت اور خوشبوئیں) خدا نے میری پسند کے قابل بنائی ہیں۔

۱۸ یہ بات بھی ہے کہ ایک ایسی دنیا میں جو "منافقانہ ملکوتیت" میں ڈوبی ہوئی ہے انتہائی ظاہری شکلیں بھی ایک روحانی اہمیت اختیار کر لیتی ہیں جو پہلے ان میں نہیں تھی۔ کسی روایتی تہذیب میں اشاریت اور حسن ہر جگہ نمایاں ہوتے ہیں اور ان کے ساتھ عقل اور صداقت بھی ہوتی ہے۔ساز گار ماحول کا سارا معاملہ اس چیز سے متعلق ہے جسے مقدس جغرافیہ کہا جا سکتا ہے۔ایک ولی یا رشی کو ایک خاص انداز میں دریا ، پہاڑ یا مقدس مقام سے وابستہ کیا جا سکتا ہے۔شری رمن مہرشی اروناچل پہاڑ کے اوتار نظر آتے ہیں جسے شیو کا ارضی مستقر کہا جاتا ہے۔

۱۹ پلوٹی نس نے کہا ہے کہ بغیر نیکوکار ہوئے خدا کا ذکر کرنا غیر ممکن اور ناجائز ہے۔ اس کے معنی یہ ہوئے کہ اس میں کوئی شک نہیں کہ ایک ایسے انسان کے لیے جو نیکیوں سے بے بہرہ ہو مابعد الطبیعیات کا علم حاصل کرنا ممکن نہیں اس کے لئے یہ بھی ناممکن ہے کہ وہ خدا کے بارے میں برجستہ مفصل اور اختیار کے ساتھ گفتگو کر سکے۔

۲۰ اسی سے روایت کا تصور قائم ہوا

۲۱ اسی سے معادی سرگرمی کا آغاز ہوا جو روایتی وفاداری کا ایک قسم کا تکملہ ہے

۲۲ اللہ اول و آخر ہے اور ظاہر و باطن ہے (قرآن سورہ ۵۷ آیت ۳)

۲۳ غزالی اور دوسرے لوگوں نے عشق کے اس تناقض پر اصرار کیا ہے۔ ہم خدا کے لئے اور خدا سے محبت کرتے ہیں تو ہمیں یہ بھی جاننا چاہیئے کہ خدا کے لئے نفرت کیسے کریں۔ کسی برے آدمی سے مطلقاً نفرت کرنے کے معنی یہ ہوں گے کہ ہم اس میں تغیر پیدا کرنا نہیں چاہتے۔ کسی نیکوکار کا یہ جذبہ نہیں ہو سکتا اور اس سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ اللہ کے لئے نفرت اللہ سے محبت میں پوشیدہ ہے۔ بالکل اسی طرح جیسے قرآن میں ہے کہ اللہ کا رحم ہر شے کو محیط ہے۔ انجیل بھی محبت پر اصرار کرتی ہے لیکن بعد میں تاجروں، محرروں اور بے ادب شہروں کے لیے حضرت عیسیٰ کا رویہ یہ ثابت کرتا ہے کہ سب سے محبت کرنا برائی کی مذمت کرنے سے نہیں روکتا۔ وہ برائی جو روح کے ساتھ آتی ہے کہ بغیر روح کے برائی کا وجود نہ ہوگا۔

۲۴ حضرت مریم کی دعائیں پیغمبر اسلام پر درود و سلام کی طرح حقیقی ذات کے اولین انعکاسات کی صورت میں وجود حقیقی سے اور تمام وجودی کمالات کے جوہر سے متعلق ہیں۔

آزاد نصر الدین شماتوف

ہندستانی زبانوں کے ارتقاء میں وسط ایشیائی صوفی سلسلوں کی خدمات

اس موضوع پر مطالعے کے لئے میں نے روس میں ماسکو، سینٹ پیٹرس برگ اور تاشقند کے علاوہ امریکہ کی یونیورسٹی آف واشنگٹن کے کتب خانوں میں دستیاب مواد سے بھی استفادہ کیا ہے -اس سے میں نے یہ نتیجہ اخذ کیا کہ مذکورہ موضوع ہندستان اور وسط ایشیا کے ادبی و لسانی روابط کے بعض نا معلوم پہلوؤں کو زیر تحقیق لانے اور ساتھ ہی ساتھ اس وسیع میدان کار میں تحقیق و تجربے کو آگے بڑھانے میں مفید ثابت ہوگا-

اس مناسبت سے ضروری معلومات حاصل کر لینے کے بعد میں نے چند ایسے سوالات وضع کئے جو میرے آئندہ تحقیقی کام کی بنیاد بن سکیں اور جن کی روشنی میں میرے طلباء اپنے لئے تحقیقی موضوعات کا تعین کر سکیں- یہ سوالات مندرجہ ذیل ہیں:

پروفیسر آزاد نصر الدین شماتوف، شعبۂ اردو، تاشقند یونیورسٹی، ازبکستان

1- ہندستان میں ان وسط ایشیائی نوواردوں کی شناخت کا مسئلہ جو سلاطین دہلی اور ابتدائی مغل سلاطین کے دور میں یہاں پہنچے

2- ہندستان میں ترکی نوواردین اور ان کی ادبی سرگرمیاں

3- عہد وسطی میں ہندستان پر وسط وایشیائی ثقافت کے اثرات کے سماجی اور لسانی پہلوؤں کا مطالعہ جن میں ماوراء النہر سے آئے صوفی بزرگ اور ان کے سلسلے شامل ہیں۔اس مسئلے کے تحت بعض دیگر امور کی بھی وضاحت کی جاسکتی ہے۔ مثلاً

(الف) وسط ایشیائی اور ہندستانی تہذیبوں کو قریب لانے میں نقشبندی سلسلے کی خدمات

(ب) اس مقصد کے حصول میں دیگر صوفی سلسلوں کی سرگرمیوں کی اہمیت

(ج) ترکی النسل سلاطین دہلی کا ہندو مسلم ثقافتی میل جول میں حصہ

(د) مذکورہ میل جول کے فروغ میں تیموریہ خاندان کا کردار

(ہ) ہندستانی فارسی ادب کا وسط ایشیائی ثقافت سے ربط

(و) عہد وسطی میں وسط ایشیا اور ہندستان کے لسانی تعلقات کا مطالعہ

مذکورہ بالا امور کا جائزہ لینے کے مقصد سے سب سے پہلے بہتر ہوگا کہ ہم ہندستان میں اولین وسط ایشیائی نوواردوں کے مسئلے کی طرف رجوع کریں۔ بیشتر محققین کی رائے میں سلاطین دہلی کے امراء میں مختلف نسلوں کے نمائندے شامل تھے۔ان میں ترکی، خراسانی اور فارسی یعنی تاجک ، غوری اور خواجہ لوگ بھی شامل تھے۔[1] اس بیان کا خلاصہ یہ ہے کہ سلاطین دہلی کے زمانے میں امراء کے مختلف طبقوں میں وسط ایشیا کے متعدد نوواردوں میں موجود ازبیک، ترکمان، قزاق

اور قرغز کے اجداد تھے تو ترکی ، تاجک اور خراسانی بھی تھے - مجموعی طور پر موخر الذکر گروہ موجودہ وسط ایشیا ، افغانستان اور ایران کی آبادی کے اندر ایرانی النسل گروہ کی نمائندگی کرنے والے باشندوں کے ایک حصے پر مشتمل تھا-(۲)

یہاں ہمارا خیال ہے کہ ۱۹۴۶ء میں وسط ایشیائی حکمرانوں کی طرف سے ٹھٹھا (سندھ) میں واقع سلطان کی اردوئے معلیٰ میں شمولیت کی غرض سے زبردست فوجی دستے بھیجے جانے کی بات بھی بڑی اہمیت رکھتی ہے-

اگرچہ ہمارا مواد محض دہلی اور شمالی ہند کے چند علاقوں کی معلومات تک محدود ہے تاہم ہمیں ان معلومات تک بھی رسائی ہوتی ہے جو جنوبی ہند کی اصل حالت پر بھی روشنی ڈال سکیں -چنانچہ بہمنی سلطنت کا جائزہ لیتے ہوئے محمد ایس صدیقی اپنے مضمون Ethinic Changes in Bahamanid Society میں لکھتے ہیں کہ مقامی مسلمانوں کی اکثریت سنی مسلک کے ماننے والوں کی تھی ، اور ان کے درمیان اسلامی دنیا کے مختلف گوشوں سے آئے ہوئے لوگوں کی ایک بڑی تعداد موجود تھی-" اس پس منظر میں فاضل مضمون نگار کا یہ جملہ بھی قابل غور ہے کہ "بہمنی دربار میں سید حسین بدخشی ' میر علی فرخ بدخشی ' خسرو خاں ازبیک جیسی ممتاز بیرونی شخصیتیں جلوہ افروز تھیں-" (۳)

اس مواد سے آگے چل کر یہ دلچسپ بات بھی معلوم ہوتی ہے کہ جلال خاں بخاری جو جلال بخاری کے پوتے تھے اس دور کے حکمران علاء الدین احمد کے داماد تھے - سلطان کی دوسری بیٹی چنگیزی خاندان کے ایک شہزادے شاہ قلی سلطان سے منسوب تھی- اس سے اندازہ ہوتا ہے کہ جہاں غیر وسط ایشیائی علاقوں سے تعلق رکھنے والے نوواردوں نے بڑے پیمانے پر ترک وطن کر کے بہمنی سلطنت کا رخ کیا تھا وہیں بدخشی ' بخاری اور ازبیک قوم سے تعلق رکھنے والے افراد بھی بہمنی سلطنت کے درباری امراء اور شاہ کے رشتے داروں میں شمار کیے جانے والے

طبقوں کی درجہ بندی میں اہم مقام رکھتے تھے۔

مثال کے طور پر اسی عہد کے ایک ممتاز صوفی بزرگ حضرت قطب عالم ہیں جو گجرات کے بخاری سید گھرانوں کے جد امجد مخدوم جلال جہانیاں کی اولاد میں سے ہیں۔ وہ اوچ سے گجرات آئے تھے جو آج کل مغربی پنجاب کے بھولپور علاقے کا ایک حصہ ہے۔ اس وقت نسبتاً چھوٹی سی یہ بستی بخاری بزرگوں اور اسماعیلی مشنریوں کا مرکز تھی۔(۴)

وسط ایشیائیوں کی ہندستان میں اتنی بڑی تعداد میں آمد اور ان کے یہاں پھیلاؤ کے اسباب کی وضاحت ڈاکٹر سریندر گوپال کے اس خیال سے ہوتی ہے کہ برصغیر کے کنارے پر آباد لوگوں کو، وسط ایشیا کے اندرونی سیاسی انتشار نے، اپنے فوری بہاو میں کھینچ لیا تھا۔ وہ لکھتے ہیں کہ "اسلام قبول کر لینے والے ترکوں نے وسط ایشیا سے ہندستان پر اپنے حملوں کا سلسلہ شروع کر کے تیرہویں صدی عیسوی میں اپنی سلطنت قائم کی۔ اس کے فوراً بعد ان کا سامنا منگول حملہ آوروں سے ہوا جنہوں نے وسط ایشیا پر قبضہ کر لیا تھا اور یہ حملہ اس ایک صدی کے دوران اسی علاقے سے ہندستان میں پناہ کی تلاش میں لوگوں کی آمد اور بود و باش کا بنیادی سبب بن گیا۔ ہندستان کے نئے حکمرانوں کو اپنی فوجوں کے لئے وسط ایشیائی شہ سواروں کی ضرورت تھی تو سلطنت کا کاروبار چلانے کے لئے تعلیم یافتہ افراد بھی درکار تھے۔ اس لئے بعض اعتبارات سے وسط ایشیا برصغیر کے ثقافتی میدان کا ایک حصہ بن گیا۔"(۵)

بعض دیگر تحریروں سے بھی ایسی ہی معلومات فراہم ہوتی ہی مثلاً یہ کہ تیرہویں صدی کے نصف آخر میں دہلی کے مسلم دانشوروں، نکتہ دانوں، ہنرمندوں طبیبوں، سرکاری ملازموں اور عہدیداروں کی تعداد میں خوارزم یعنی خیوہ، ایران اور خراسان سے آئے ہوئے بے شمار افراد کا اضافہ ہوا۔ ان میں عباسی تہذیب کے

وارثین بھی تھے جو پسماندہ اور روز بروز سمٹتی ہوئی ہندستانی تہذیب سے عملی اعتبار سے کہیں زیادہ مستحکم اور مقبول تھی۔(۶)

ہندستانی دانشوروں کی رائے کو وسعت دیتے ہوئے پاکستانی اسکالر ڈاکٹر فرخ اے خاں کی رائے کا بھی باریک بینی سے مطالعہ کیا جانا چاہیئے جس میں انھوں نے موجودہ ہندوپاک کی ذیلی ثقافتوں کے امتزاج کی بات کہی ہے اور ان ثقافتوں کا تعلق انھوں نے وسط ایشیا، ایران، تبت اور گنگا جمنا کی تہذیبوں سے جوڑا ہے۔(۷)

اپنے اس تصور کا جغرافیائی خاکہ پیش کرتے ہوئے موصوف نے جو دلائل دئے ہیں ان میں سے ایک یہ ہے کہ پاکستان مجموعی طور پر مختلف ثقافتی منطقوں سے گھرا ہوا ہے جن میں ایران، وسط ایشیا، وادی سند اور گنگا جمنا کی ثقافتیں شامل ہیں۔ تاریخی اعتبار سے وادی سندھ کا علاقہ قدیم ادوار میں ایرانی اور وسط ایشیائی ثقافت کے سائے میں چند خود مختار ممالک پر مشتمل تھا۔ جہاں تک شمالی چترال 'ہنزا' گوپین' یاین اور التور وادیوں کے خوردبینی مطالعے کا سوال ہے تو یہ تمام وادیاں وسط ایشیائی ثقافت کے زیر اثر تھیں جس تک ان کی رسائی شمال کی طرف سے ہوئی۔ یہ ثقافت دراصل منسیرک سے ہو کر شمال میں سری نگر تک جاتی ہے حالانکہ شمال مغربی سرحدی صوبہ اور شمالی بلوچستان اسی وسط ایشیائی ثقافتی گروہ کی توسیع ہے جو افغانستان سے جڑا ہوا ہے۔ موصوف نے یہ بھی لکھا ہے کہ بلوچ ثقافت جو اصلاً ایرانی اور وسط ایشیائی تہذیبوں کی آمیزش سے بنی ہے، دور افتادہ پنجاب اور سندھ کے علاقوں تک اس کی توسیع کی پوری گنجائش ہے۔

اس قسم کے مشاہدات پر مزید روشنی ڈالنے کے لئے حال ہی میں امریکہ سے Sources of Indian Tradition کے عنوان سے شائع ہونے والے مجموعۂ مضامین کا حوالہ دینا مناسب ہوگا۔ سلاطین دہلی نے پناہ کی تلاش میں آنے

والے علماء کی منگولوں کے تشدد سے ہر ممکن طور پر حفاظت کی اور اس طرح ہندستان تیرھویں صدی میں دنیا کی ایک ثقافتی پناہ گاہ بن گیا تھا-اس سے یہ نتیجہ نکالا جاسکتا ہے کہ اگرچہ عہد وسطی کے ہندستان میں سلاطین دہلی اور ابتدائی مغل حکمرانوں کے زمانے میں نسلی اعتبار سے مختلف عناصر یکجا ہو گئے تھے، یہ اندازہ بالکل بے بنیاد نہیں ہوگا کہ وسط ایشیا سے یہاں آئے ہوئے لوگوں کی خاصی بڑی تعداد کی وجہ سے ہندو مسلم باہمی تفاعل کا سلسلہ وجود میں آچکا تھا اور اگلے دور میں واقع ہونے والے ثقافتی میل جول کے آثار نمایاں ہونے لگے تھے-

دوسرے اہم سوال کا تعلق ہندستان میں ترکی نوواردوں اور ان کی ادبی سرگرمیوں سے ہے-اس سوال پر غور و فکر کی راہ میں چند مشکلات درپیش ہیں- اور ان کا حل بڑی کاوشوں کا تقاضا کرتا ہے-اہم بات یہ ہے کہ وسط ایشیا سے ہندستان کا رخ کرنے اور یہاں آنے والے افراد مختلف اللسان تھے-دوسرے یہ کہ ترکی زبان کا سماجی درجہ اس زمانے میں عربی اور فارسی سے کمتر تھا-یہ دونوں زبانیں بشمول وسط ایشیا مسلم دنیا کے تمام علاقوں میں بنیادی ادبی زبانوں کی حیثیت رکھتی تھیں-یہی وجہ ہے کہ وسط ایشیا میں بھی ترکی زبان میں ادبی تخلیقات کا نام عربی اور فارسی تصانیف کے بعد ہی آتا تھا-مگر یہ امر بھی قابل ذکر ہے کہ ان سب کے باوجود چودھویں اور پندرھویں صدی کا دور چغتائی ترکی کے ارتقاء میں عروج کا زمانہ سمجھا جاتا ہے-

اس مظہر کے اولین نقوش ہندستان میں ملتے ہیں-چنانچہ جب منگول حملہ آوروں کی مسلسل یلغاروں کا دباؤ وسط ایشیا اور خراسان کے مشرقی کنارے پر بہت بڑھ گیا تو وہاں کے علماء اور شعراء کی بڑی تعداد نے سندھ میں پناہ حاصل کی-ان میں محمد عوفی نام کا بھی ایک شاعر تھا(۱۰) یہ بات قابل غور ہے کہ اس کی دوسری تصنیف "جوامع الحکایت" سندھ کے ترکی حکمراں قباچہ کی فرمائش پر لکھی

گئی تھی - ہمارا خیال ہے کہ یہ سلاطین دہلی کے زمانے میں غالب ترکی اثرات کے سلسلے کی ایک کڑی ہے جو تاریخی دھند لکے کو چھانٹ سکتی ہے - یہ قیاس دراصل ہندستانی اور ترکی مطالعات کی مشہور ماہر محترمہ ڈاکٹر انامیری شمل کے اس بیان پر مبنی ہے کہ ترکی واقعی وہ زبان تھی جو برصغیر میں بہت بڑے پیمانے پر بولی جانے والی ہوگی - اس کی اصل وجہ یہ تھی کہ مسلم قابضین کی اکثریت وسط ایشیا سے تعلق رکھتی تھی اور اس دور کا فوجی اشرافیہ طبقہ بڑی حد تک ترکی تھا جس کے نتیجے میں ہندستان کی بعض بولیوں میں 'ترکی' اور 'مسلم' کے الفاظ مترادف بن چکے تھے -

اس ضمن میں بعض اہم ثبوت پیش نظر ہیں - پہلی بات یہ ہے کہ اگست ۱۲۴۹ء میں سلطان علاء الدین خلجی نے خوارزمی شہزادے حسن قاتق کو "والغ خاں" یعنی خان عظیم کے اعزاز سے سرفراز کیا جو ملتان اور اوچ کے علاقوں میں کافی عرصے تک حکومت کر چکا تھا - دوسرے حیدر آباد میں مقیم آصف جاہ خاندان کے زمانے میں "چن قلیچ خاں" کا خاص اعزاز موجود تھا جس کا ترکی میں مطلب ہے "ایماندار تلوار والا خاں" - اسی طرح یہ بات بھی سامنے آتی ہے کہ گولکنڈہ سلطنت کے قطب شاہی حکمرانوں کے دربار میں مجلس کنگاش جیسے اعلیٰ جلسے کا انتظام رائج تھا جسے سلطان ان موقعوں پر ہی منعقد کرتا تھا جب کسی مسئلے کا فوری حل درکار ہو یا ملک کسی سنگین صورت حال سے دوچار ہو - مذکورہ اصطلاح کا مفہوم بتاتا ہے کہ اس میں عربی لفظ مجلس بمعنی میٹنگ کے ساتھ لفظ "کنگاش" جوڑا گیا ہے اور اس کا مطلب ہے کونسل - یہاں یہ بھی سمجھنے کی ضرورت ہے کہ محترمہ انامیری شمل کے مطابق ترکی زبان اس دور کے زمین دار طبقوں کا پسندیدہ وسیلہ اظہار بنی رہی اور اس کی متعدد لغات اٹھارہویں صدی کے اخیر تک تالیف ہوتی رہیں - ہندستان میں ترکی زبان کے استعمال کے انداز اور طریقوں کے انکشاف کا سہرا بھی موصوفہ کے ہی سر جاتا ہے - چنانچہ ان کی کاوشوں سے عہد

وسطیٰ کے سندھ میں ترکی النسل ارغون اور ترکی خاندانوں کے دور حکومت سے متعلق چند ترکی تصانیف کا پتا چلا ہے۔ مثلاً فخری ہروی کی روضۃ السلاطین اور جواہر العجائب اور جہانگیر ہاشمی کی مثنوی مظہر العطر۔ موخر الذکر تصنیف ایچ راشدی کے زیر اہتمام حیدر آباد (سندھ) سے ۱۹۶۸ء میں اور کراچی سے ۱۹۵۷ء میں شائع ہوئی۔ ۱٦ویں صدی کے آغاز کے زمانے سے تعلق رکھنے والی ان دونوں تحریروں کو ترکی کے معروف ابتدائی کارناموں کی حیثیت سے یاد کیا سکتا ہے۔ یہاں یہ اضافہ بھی بر محل ہوگا کہ فخری ہروی نے مذکورہ دو تصانیف سے پہلے ہرات میں اپنے قیام کے دوران چغتائی ترکی کے کلاسیکی شاعر میر علی شیر نوائی کی مجالس النفائس کا فارسی میں ترجمہ لطائف نامہ کے عنوان سے کیا تھا۔ (۱۲)

تاہم اس ضمن میں مغلیہ سلطنت کے بانی ظہیر الدین بابر کی تزک بابری کو ہندستان کا اہم ترین ادبی نمونہ قرار دیا جاسکتا ہے۔ اور ہمارا خیال ہے کہ مغلیہ دور حکومت، عہد وسطیٰ میں وسط ایشیا اور جنوبی ایشیا کے روابط کا تیسرا اہم ترین دور ہے۔ بابر وادی فرغانہ سے آنے والے تیموری خاندان کے نمائندے کی حیثیت سے اپنے متعدد بزرگوں کی فوجی اور فنی صلاحیتوں کا سچا وارث تھا۔ وہ صرف ایک نثر نگار اور ادیب ہی نہیں تھا جس نے اپنی ذہانت اور یادداشت سے اپنی زندگی کے تمام پہلوؤں کا احاطہ کیا اور اس تذکرے کو دلچسپ بنایا بلکہ وہ فارسی اور ترکی کا پرگو شاعر بھی تھا۔ جہاں تک سندھ میں مروج ترکی ادبی روایات کا سوال ہے تو اس کی کوئی وضاحت ذرا مشکل ہے کیونکہ اس موضوع پر تفصیلی معلومات فراہم نہیں ہو سکی ہیں۔ اگرچہ ڈاکٹر انا میری شمل نے اس جانب اشارہ کیا ہے کہ سندھ کے دربار میں فخری ہروی کے علاوہ چند شعراء اور بھی تھے جو غالباً ترکی میں شعر کہتے تھے۔ (۱۳)

اس طرح ہندستان ۔ترکی ادبی صورت حال کا دھندلا سا تصور کیاجاسکتاہے جہاں ادبی افق پر کہیں کہیں چند زیادہ روشن ستارے چمک اٹھتے تھے۔ مثال کے طور پر ۱۶ویں اور ۱۷ویں صدی کے دو عظیم شاعر بیرم خاں اور اس کے فرزند عبدالرحیم خان خاناں کا ذکر کیاجاسکتاہے جو دربار مغلیہ کے اہم ارکان دولت بھی تھے۔ ڈاکٹر شمل کے مطابق بیرم خاں اصلاً ترکی زبان کا ماہر تھا۔وہ فارسی کے مقابلے میں ترکی شاعری میں کہیں زیادہ استادانہ خوبی کا مالک تھا تو عبدالرحیم فارسی اور ترکی کے ساتھ ساتھ ہندی پر بھی دسترس رکھتا تھا۔اپنی سیاسی اور فوجی مصروفیات کے باوجود وہ نہ صرف تینوں زبانوں میں نازک سے نازک موضوعات پر شعر کہتا بلکہ پوری مسلم دنیا سے آکر جمع ہوئے شعراء، موسیقاروں اور مصوروں کی سرپرستی بھی کرتا تھا۔ معاصر رحیمی کے مولف عبدالباقی نہاوندی کے مطابق عبدالرحیم اپنے فاضل اوقات اہل کمال کی محبت میں گزارتا تھا اور اس کی پناہ میں آکر اہل فنون لطیفہ مامون و مسرور ہوتے تھے۔

اس کے علاوہ عبدالرحیم کے بعد کی ترکی ادبی روایات کے ضمن میں یہ بات قابل غور ہے کہ اٹھارہویں صدی کے دوران فارسی زبان چونکہ ہند میں سبک ہندی کی شکل اختیار کرتی جارہی تھی اس لئے نئی ترکیبات، محاورے اور عبارتوں میں بھی اضافہ ہو رہا تھا۔ اس طرح لغت نویسی کی ضرورت پیش آئی۔ چنانچہ منشی محمد بادشاہ نے اس زمانے میں عربی فارسی اور ترکی الفاظ پر مشتمل فرہنگ آنندراج کے عنوان سے ایک لغت تیار کی تھی جس کی شہرت دیگر ممالک تک اور خصوصاً وسط ایشیا تک پہنچی تھی۔

اپنے مطالعے کے آخری مرحلے میں کچھ اور بھی مواد حاصل ہوا جو دلچسپی سے خالی نہیں۔ مثلاً ہارون خاں شیروانی کے حوالے سے یہ معلوم ہوا کہ مغل خاندان کے تمام حکمرانوں نے ترکی اور فارسی شاعری کی براہ راست

سرپرستی کی تھی اور بابر سے لے کر تقریباً ہر حکمراں نے نہ صرف ہندی بلکہ سنسکرت کو بھی ہر ممکن طور پر فروغ دیا- شاہجہاں جیسے بادشاہ نے سندر نامی شاعر کو اپنے دربار کا ملک الشعراء بنایا تھا-اسی طرح اورنگ زیب ہندی' ترکی' عربی اور فارسی زبانوں میں گفتگو کیا کرتے تھے-مولانا عبدالجلیل بلگرامی' جو ممتاز ادبی ہستی تھے' یکساں طور پر عربی، فارسی، ترکی، سنسکرت اور بھاشا میں روانی سے بول لیتے تھے-انہیں ریاست حیدر آباد کے بانی نظام الملک آصف جاہ اول کے دربار میں ممتاز مقام حاصل تھا- اس سے اندازہ ہوتا ہے کہ زبان کی مقبولیت ہندستان کے دکن جیسے دور افتادہ گوشوں تک بھی پہنچ چکی تھی-

اس سلسلے میں یہ انکشاف بھی کم اہم نہیں کہ اسلامک کلچر جلد ۱۹' ۱۹۴۵ء صفحہ ۳۹۰، ۳۹۴ میں The term Gunalgha and its significance کے عنوان سے شائع اپنے مضمون میں محمد شفیع نے ذکر کیا ہے کہ ان کے پاس ترکی زبان کے قواعد اور لغت دستیاب ہیں جن کی تفصیل حسب ذیل ہے:

Compiled by Ray Dhan Singh (with Kashi as his takhallus), son of Ray Birbal Kayastha Asthana of Malanva in the sircar of Lucknow. He compiled the work as stated by him, for Raja Ajit Singh (d.1775 A.D.) a grandson of Raja Balram of Balagadh .. in the reign of shah Alam II

یہ کام دراصل شیخ حیات علی کی مدد سے مکمل ہوا تھا جو غالباً تذکرہ خوش نویساں کے مولوی حیات علی سے مماثلت رکھتے ہیں جو اس تذکرے کے مطابق عربی ،فارسی اور ترکی سے بخوبی واقف تھے-یہ معلومات ہند میں ترکی کی

علمی روایت کے مستحکم نقوش کا اندازہ کرنے میں ہماری مدد کرتی ہیں۔ ہندستان کے کائستھوں اور نو وارد مسلمانوں کی باہمی کاوشوں سے اٹھارویں صدی کے نصف ثانی میں تالیف شدہ ترکی قواعد اور لغت کی موجودگی اس طرف اشارہ کرتی ہے کہ مغل حکمرانوں اور ان کے امراء کی اپنی مادری زبان سے دلچسپی کی جڑیں بہت گہری تھیں۔ یہاں ہم ایک ازبیک خاتون دل آرام کرامت کا ذکر کئے بغیر آگے نہیں بڑھ سکتے، جو تقریباً دو سال سے خدا بخش لائبریری پٹنہ میں تحقیق میں مصروف ہیں اور انہوں نے اب تک لائبریری میں محفوظ کئی ایسی ذولسانی لغات کا پتہ چلایا ہے جو ترکی زبان سے متعلق ہیں۔

ہمارے تیسرے سوال کا تعلق عہد وسطیٰ کے ہندستان پر وسط ایشیائی ثقافتی اثرات کے سماجی اور لسانی پہلوؤں سے ہے۔ ان میں سے ایک اہم پہلو وسط ایشیا سے ہندستان پہنچنے والے صوفی سلسلوں اور بزرگوں کی لسانی اور ادبی سرگرمیاں ہیں۔ اور ان میں موثر ترین اور مستند فعال سلسلہ نقشبندی سلسلہ تھا۔ وسط ایشیا کی قدیم تاریخ کے حوالے سے اس سلسلے کا بنیادی خاکہ پیش کرنے کی کوشش کے باوجود کامیابی نہ مل سکی کیونکہ اس کے بعض پہلو ابھی متنازع ہیں۔

سب سے پہلے *Intellectual History of Islam in India* میں عزیز احمد کی یہ رائے ملاحظہ ہو:

"(This order) originated in Central Asia and was, at th beginıng, influenced by certaın Mahayana Buddhı features although it was a sunnı movement aiming at th integration of external ritual with inner spirituality It ha been suggested that it was a reaction of the Irania civilization against the Turko-Mongol paganism foundation is attributed to Ahmad Ata Yaswi(d. 111(

اس موضوع پر بحث کرتے ہوئے ایک ہندستانی تاریخ نگار ایس پی مالا نے اپنے مضمون بعنوان *The Sufi Convent and its Social Significance in the Medieval Period of Islam* (مشمولہ اسلامک کلچر، جلد ۵۱، شمارہ ۱، ۱۹۷۷ء ص ۳۹) میں اس سلسلے کو نقشبندی نہیں بلکہ یسوی قرار دیا ہے۔ تاہم اس کی براہ راست نشاندہی ہمارے خیال میں خلیق احمد نظامی کے مضمون *Naqshbandi Influnce on Mughal Rulers and Politics* (مشمولہ اسلامک کلچر، جلد ۳۰، شمارہ ۱) سے ہوئی جس میں انھوں نے حسب ذیل رائے کا اظہار کیا ہے:

Naqshbandi Silsila is an offshoot of silsalae Khajagan which was organised in Tukestan by Khwaja Ata Yasvi (1166 A D) whom the Tuks respectfully refer to as Hazrat-i-Turkistan In the 14th century, Khawaja Bahauddin Naqshband (d 1389A D) as spiritual descendent of Khwaja Ata revitalised the silsilah and popularised amongst the Turks and the Mongols of Central Asia and Mawara-an- nahr His impact on the silsilah-e-Khajagan as so great that after his name the silsilah came to be known as the Naqshnandi Silsilah (p 41)

دوسری طرف ایس۔ اے۔ رضوی نے

Survey of the History of Indian subcontinent from the coming of Muslims to the British conquest (1200-1700)

میں ایک نیا نقطۂ نظر پیش کیا ہے۔اس کے مطابق بخارا کے نواح میں واقع غودوان شہر میں خواجہ عبدالخالق نے نقشبندی سلسلے کی نشو ونما کی تھی جن کا انتقال ۱۲۲۰ء میں ہوا۔

اس اثناء میں ایک اور نقطۂ نظر سامنے آیا ہے جسے ڈاکٹر انا میری شمل نے اپنے مضمون *Babur Padishah, the poet with an Account of Poetical talent in his Family the* (مشمولہ اسلامک کلچر جلد ۳۴' شمارہ نمبر ۲' ۱۹۶۰ء ' ص ص ۱۲۵' ۱۲۸) میں پیش کیا ہے ۔انھوں نے نقشبندی سلسلے کی طرف بابر کے میلان کے ضمن میں لکھا ہے کہ اس سلسلے کی طرف بادشاہ کا رجحان اسے اپنے دادا اور والد سے ورثے میں ملا تھا ۔ڈاکٹر شمل ایک ترکی اسکالر ڈاکٹر زیڈ این۔ٹوگن (Yeni Turkestan 1927) کے حوالے سے بیان کرتی ہیں۔

Babur thought the Uzbek Khan (or Shaibani Khan) a sort of infidel because he was completely under the infulence of the so-called Turkish mysticism inaugurated by Ahmad Yassvi, whereas the Moghul prince preferred the more orthodox type of tasuwuf.

موصوفہ نے اس پر زور دیا ہے کہ زیر نظر سوال کا جواب باریک بینی کے ساتھ Turkish Type of Piety کے سرچشموں کے مطالعے کی مدد سے ہی تلاش کیا جاسکتا ہے۔

دیگر صوفی سلسلوں کے مطالعے کے دوران حیرت ناک طور پر دو اور ممتاز سلسلے سامنے آتے ہیں جن کے ماخذ کی نشاندہی وسط ایشیا سے ہی ہوتی ہے۔ چنانچہ ایس ۔اے۔رضوی نے *A History of Sufism in India from the*

(16th to Modern century) مطبوعہ منشی رام منوہر لال، نئی دہلی ۱۹۸۳ء ص ۸۳) میں لکھا ہے۔

The shattariyah sisilah introduced by Central Asian emigrant Shah Abdullah (d. 1485) in the 15th century.

اور دوسرا سلسلہ ہے سہروردیہ۔ ممتاز علی خاں کے مطابق تیرہویں صدی کے آغاز میں قاضی حمید الدین ناگوری نے اس کی بنیاد رکھی تھی۔ قاضی حمید الدین اپنے والد کے ساتھ بخارا سے فرشور یعنی پشاور ہوتے ہوئے دلی پہنچے تھے۔

اب مناسب ہوگا کہ قرون وسطیٰ میں وسط ایشیا اور ہندستان کے درمیان روابط کے لسانی پہلو کی طرف کچھ اشارہ کردیا جائے - یہ بات ہم بخوبی جانتے ہیں کہ ان روابط کے اولین نقوش گیارہویں صدی سے ہی ملنے لگتے ہیں جب ہمارے مورث اعلیٰ البیرونی نے سنسکرت زبان کے مطالعے کے ساتھ ساتھ کئی جدید ہند آریائی زبانوں سے علاقہ رکھنے والی بہت سی مثالیں بھی درج کیں -اس ضمن میں ہم اوسلو کے جارج مارگنسڑن کے مضمون کا حوالہ دے سکتے ہیں جس کا عنوان Modern Indo-Aryan words in Al-Beruni's India ہے (مشمولہ اسلامک کلچر، جلد ۱۹، ۱۹۵۸ء، ص ص ۳۱۹ تا ۳۲۲)۔ موصوف نے ابتداء میں یہ تحریر کیا ہے کہ البیرونی در حقیقت انسانی ثقافت میں تقابلی مطالعے کا بانی تھا۔ مارگنسڑن نے بہت سے اعداد مثلاً برکھو، بیا، تریا، چوت، پنچی، ست، ستن کا تجزیہ کرتے ہوئے یہ نتیجہ نکالا کہ "ظاہر ہے کہ اس تجزیے میں ہمارا واسطہ جدید ہند آریائی اعداد سے ہی پڑتا ہے (ص ۳۲۰) خصوصاً سندھی سے جیسا کہ برکھو بمعنی ایک اور بالترتیب بیہ، تریو، چوتھو، پنجو وغیرہ اعداد سے ظاہر ہے۔

مضمون کے اختتام میں جارج مارگنسڑن اس امکان کو تسلیم کرنے پر

آمادہ نظر آتے ہیں کہ البیرونی کی تیار کردہ فہرست الفاظ کو یکجا کردیا گیا جس کا آخری حصہ ایک ایسی بولی سے متعلق رکھتا تھا جس میں دردی گروہ کی بولی پشائی سے واضح مماثلتیں پائی جاتی ہیں- موجودہ پشائی بولیاں ناخواندہ پہاڑی قبائل بولتے ہیں لیکن ان کا تاریخی سلسلہ کپسا، لمپاکا اور ننگرہار اکی تہذیب کی ہندو -بودھ زبان سے ملتا ہے-اور قوی امکان ہے کہ ان سے خاص قربت رکھنے والی ایک بولی کابل میں بھی رائج تھی- کابل کے نواحی علاقے میں ۱۰ویں صدی کے نصف آخر میں بھی ہندو آبادی موجود تھی جس سے البیرونی کا رابطہ رہا ہوگا- سندھ اور اسلامی دنیا کے درمیان قدیم روابط کے پیش نظر سندھی ترتیبی اعداد کی موجودگی فطری امر ہے-

البیرونی کے بعد وسط ایشیا اور ہندستان کے درمیان ثقافتی رابطے کے فروغ میں صوفی بزرگوں اور ان کے سلسلوں کی انتھک کوششیں قابل قدر ہیں- خصوصاً وہ سلسلے جن کے ابتداء خود وسط ایشیا سے ہوئی مثلاً نقشبندی، شطاری اور سہروردی-

اس بات پر متعدد محققوں نے زور دیا ہے کہ زبانوں کے میدان میں صوفی بزرگوں کی نمایاں خدمت یہ تھی کہ ایک طرف انھوں نے لسانی جارحیت کی حوصلہ شکنی کی اور دوسری جانب خیالات کی ترسیل کے ایک مشترک وسیلے یا میڈیم کی تشکیل کی جسے ہندوی کا نام ملا-اس کے علاوہ انھوں نے پنجابی، بنگالی' دکنی' گجراتی اور ہندستانی کی دیگر علاقائی زبانوں کی ترقی میں بھی حصہ لیا-

ایسے محققین کی تعداد خاصی ہے جنھوں نے واضح طور پر اس حقیقت کی طرف اشارہ کیا ہے کہ زبانوں کی ابتدائی تاریخ میں صوفیوں کی خانقاہوں کا بڑا ہاتھ رہا جن کی حیثیت ایسی تربیت گاہوں کی تھی جہاں ایک طرف اشرافیہ طبقے کی زبان یعنی عربی اور فارسی اور دوسری طرف عوام کی زبان یعنی بول چال کی ہندستانی کا ملاپ دیکھنے کو ملتا تھا اور اس اتصال سے ایک ایسی زبان وجود میں آئی جو دونوں

طبقوں کے لئے قابل فہم تھی۔

اس کے علاوہ یہ بات بھی قابل غور ہے کہ مختلف صوفی سلسلوں سے تعلق رکھنے والے بزرگ اعلی تعلیم یافتہ اور دانشور اور کئی مشرقی زبانوں میں اظہار خیال پر قدرت رکھتے تھے۔ مثال کے طور پر نقشبندیہ سلسلے کی ایک جلیل القدر ہستی شیخ عبدالحق محدث کا بیان ہے کہ ان کے استاد شیخ عبدالوہاب متقی جو مکہ مکرمہ میں مستقل سکونت پذیر ہوگئے تھے اپنے حدیث و تفسیر کے درس کے دوران عرب طلباء سے عربی میں ، فارس اور وسط ایشیا سے آنے والے طلباء سے فارسی میں اور ہندستان سے آنے والے طلباء سے ہندی میں تبادلہ خیال کرتے تھے۔

اس سلسلے میں یہ وضاحت کردی جانی چاہیئے کہ ہندستان کے ان تمام صوفیوں کی زبان جنھوں نے دنیا کے مختلف گوشوں میں سکونت اختیار کرلی تھی بعض مشترک لسانی خصوصیات رکھتی تھی۔ انہوں نے زیادہ تر ہندی بحروں اور قوافی کو برتا اور کبھی کبھی فارسی بحروں کا بھی سہارا لیا۔ان صوفیوں کی تمام تصانیف میں خواہ وہ ہندی میں ہوں یا عربی اور فارسی' میں اوزان و قوافی کے نظام کی بنیاد اس صوتی مماثلت پر ہے جس کا اظہار اس ملک کے باسیوں کے تلفظ سے ہوتا ہے۔اس طریقہ کار کا نتیجہ یہ ہوا کہ عربی اور فارسی الفاظ بھی ہندستانی انداز میں ڈھل گئے اور وہ اپنے بدیسی لہجے کو کھو بیٹھے۔اپنے روحانی اقوال میں صوفی شعراء نے ہندستان کے روحانی اور دانشورانہ ماحول اور ہندستانی ادبی روایت دونوں سے دل کھول کر استفادہ کیا ہے۔ان کے اشعار پر پیچ بھی ہوتے تھے اور تغزل سے عاری بھی نہیں تھے۔اور کبھی کبھی تو وہ لوک کہانی اور سوال وجواب کی شکل میں بھی ہوتے تھے۔

وسط ایشیا اور ہندستان کے درمیان لسانی روابط کے فروغ میں صوفیاء کی خدمات کا جائزہ لیتے ہوئے جس اہم پہلو کو نظر انداز نہیں کرنا چاہیئے وہ یہ ہے

کہ ہندستان کے وسط ایشیائی حکمرانوں یعنی سلاطین دہلی اور سلاطین مغلیہ دونوں نے، جن کا دور حکومت ہندستانی تاریخ کی چھ صدیوں پر محیط ہے، ہندستانی ثقافت اور زبان کے تئیں ایک رواداری کے ماحول کی تشکیل میں نمایاں کردار ادا کیا۔

اس کا ثبوت یہ ہے کہ ڈاکٹر کالکارنجن قانون گو ایک جگہ رقم طراز ہیں کہ ایسا لگتا ہے کہ مسلمانوں نے شہاب الدین غوری کے فتح دہلی و اجمیر سے پہلے ہندی شاعری کو رواج دینے کا آغاز کر دیا تھا۔ ہندی کے اولین شعراء تھے، مسعود (۱۱۱۲ عیسوی) قلب علی (۱۱۴۳عیسوی) اور اکرم فیض (۱۱۸۰عیسوی)۔ موٴخر الذکر چند بردائی کے ہم عصر تھے۔ چند بردائی کی وفات کے ۶۳ سال بعد مشہور شاعر امیر خسرو پیدا ہوئے تھے جو ایک ترکی امیر کے بیٹے تھے۔ ہندستان کی مٹی سے پیدا ہونے والے وہ پہلے مسلمان تھے جس کی ہر سانس میں ہندستان کی محبت بسی ہوئی تھی اور جنھوں نے ہندستان کی ہر شے کی عظمت کے گیت گائے چاہے وہ زبان وادب ہو یا دریا اور پہاڑ اور اس کے فطری مناظر۔ مسلم شعراء نے بادشاہوں اور غازیوں ،جانبازی اور فلسفے کے موضوعات کو منظوم کرنے کی روایت سے کنارہ کشی اختیار کی اور دیہات کے باسیوں کے دکھ سکھ کو زبان عطا کرنے کی روایت کی بنیاد ڈالی (ص ص۴۹، ۵۳)

اکبر کے عہد حکومت اور اس کے بعد کے ادوار میں ہندوؤں اور مسلمانوں کے درمیان ارتباط اور رواداری کی سرپرستی کے نتیجے میں اردو ریختہ کو فروغ ہوا جو کثرت میں وحدت کے اصول کی عکاس تھی اور یہی ہندستانی زندگی کا نمایاں عنصر تھا۔

اتفاق سے ڈاکٹر ایس کے چٹرجی کے تحریر کردہ ایک مضمون تک رسائی ہوگئی جس میں موصوف نے شہنشاہ اورنگ زیب کے نقل کردہ آدی گرنتھ میں

ل گرونانک کے ایک شعر کو موضوع بنایا ہے۔ان کے مطابق اورنگ زیب نے شعر ان الفاظ میں نقل کیا ہے

پٹی پسندے باوری دہندے گھرے تلاجا
چوہا کھدان مولی تکلی نیہے چھا جا

پروفیسر ترلوچن سنگھ نے اس شعر کا ترجمہ ان الفاظ میں کیا ہے:

"دیوانے ہیں وہ لوگ جو نااہلوں پر عزت و تکریم کی بارش کرتے ہیں اور بے عزت ہیں وہ لوگ جو ایسی تکریم و توصیف کو قبول کر لیتے ہیں۔چوہا خود تو بل میں سما نہیں سکتا اور پھر بھی اس زعم میں کمر سے چھاج باندھے ہوئے ہے کہ اسے لے کر بل میں چلا جائے گا۔"

اپنے تحقیقی منصوبے کے اختتامی حصے میں راقم السطور نے مذکورہ ماخذ سے سنسکرت تصانیف کی ایک لمبی فہرست دی ہے جو مغل دور حکومت میں پایہ تکمیل کو پہنچیں۔مثال کے طور پر فلکیات، شہری قانون ، طب، الہیات، فلسفہ، اخلاقیات، موسیقی اور رقص کے موضوع پر ایسی دس کتابوں کے نام ملتے ہیں جن کا انتساب شہنشاہ اکبر کا نام ہے۔اس فہرست میں پانچ وہ کتابیں بھی شامل ہیں جو الجبرا، فلسفہ اور قواعد زبان کے موضوع پر جہانگیر کے حکم سے تصنیف کی گئیں۔ان میں وہ آٹھ کتابیں بھی مل جائیں گی جو شاہجہاں اور اس کی ملکہ ممتاز محل، اورنگ زیب، شجاع شاہ، دارا شکوہ اور اورنگ زیب کے ماموں شائستہ خاں کی خواہش یا وقتی اثرات کے تحت لکھی گئیں۔ان تصانیف کا متعلق مختلف موضوعات سے ہے۔ان میں شعری مجموعے بھی ہیں، فلکیات پر مقالے بھی ہیں اور سنسکرت بحور پر ایک باقاعدہ تصنیف بھی، اور ادبی اہمیت کی نثری اور منظوم تخلیقات ہیں۔

ان معلومات کو یکجا کرنے کے علاوہ راقم نے ایسا قابل ذکر مواد بھی یکجا کیا ہے جس کا تعلق جدید ہند آریائی زبانوں مثلاً ہندی ، برج ، گجراتی ، مراٹھی، سندھی، کشمیری اور بعض دراوڑی زبانوں مثلاً تمل اور تلگو کے فروغ میں صوفی سلسلوں کی سرگرمیوں سے ہے-

حواشی

۱- سہ ماہی اسلامک کلچر ، جلد ۶۲ ، ۱۹۸۸ء شمارہ نمبر ۶، ص ۱، ۸، ۱۷، ۲۲، ۲۳

۲- عزیز احمد کے مطابق ترکی اور تاجک لوگ سلاطین دہلی کے دور میں وسط ایشیا کی منگول فوجوں میں عام طور پر ملازم رکھے جاتے تھے- ملاحظہ ہو *Conversion to Islam in the Valley of Kashmir* (مشمولہ سنٹرل ایشین جرنل، جلد ۲۳، ۱۹۷۹ء ص ۳ تا ۱۸)

۳- اسلامک کلچر، جلد ۲۰ ، شمارہ ۳ ، ۱۹۸۵ء صفحات ۶۱ تا ۸۱

۴- M I Dar *Gujrat's Contribution to Gujari and Urdu* مشمولہ اسلامک کلچر ، جلد ۲۷ ، ۱۹۵۳ ، ص ۱۸

۵- *Indians in Central Asia* مشمولہ انڈیکا (بمبئی) جلد ۲۸، ۱۹۹۱ء شمارہ ۵۲، ۵۳ ، ص ۴۰

۶- K.R Qanungo *Islam and its Impact on India*, 1986 (Calcutta) p 80

۷- *Indo-Pakistan Culture A Historical Dilemma of the Future*

مشمولہ جرنل آف دی ریسرچ سوسائٹی آف پاکستان جلد ۳۱ ، ۱۹۹۴ء
اپریل شمارہ ۲

۸۔ ایضاً ۲ صفحات ۱۵، ۱۶

۹۔ *Islam in Medieval India* Part iv vol 1 Second edition from the Begining to 1800 A D reviewed by Ainslie G Embree, Columbia University Press, New York p 385

۱۰ Anne Marie Schemel *Islamic Cultures of India* ـ
مشمولہ اے ہسٹری آف انڈین لٹریچر از آئی گونڈا اور اوٹو ہیڈو واسوئیٹز (مرتبین)
۱۹۷۳ء ، ص ۱۲

۱۱۔ ایضاً ، ص ۲۳

۱۲۔ انھوں نے اصل متن میں علی شہر نوائی کی نظر سے چھوٹ جانے والے ۱۸۸ شاعروں اور ادیبوں کے سوانحی حالات کے باب کا اضافہ کیا جن میں تیموری شہزادہ مسعود مرزا بھی شامل ہے جس کا نام ساتویں دھائی تک ادبی دنیا میں بالکل غیر معروف تھا -

ریاض الرحمان شروانی

مطالعات مولانا عبید اللہ سندھی

ڈاکٹر ابو سلمان سندھی (شاہجہاں پوری) علم و عمل کا ایسا سنگم ہیں جس کی مثالیں اگر نایاب نہیں تو کم یاب ضرور ہیں - انھوں نے مولانا ابو الکلام آزاد کے محقق اور ترجمان کی حیثیت سے جو امتیاز اور شہرت حاصل کی ہے وہ موجودہ دور میں کسی اور کر حاصل نہیں ہے - انھوں نے ۱۹۸۸ء میں مولانا آزاد صدی کے موقعے پر کراچی (پاکستان) میں بیٹھ کر آزاد اور متعلقات آزاد پر دو درجن اہم اور قابل مطالعہ کتابوں کی اشاعت کا کارنامہ انجام دیا اور ان کی مولانا آزاد کے سلسلے میں خدمت تاحال جاری ہے - پچھلے دنوں انھوں نے انڈیا ونس فریڈم کے مکمل اردو ترجمے کا دوسرا ایڈیشن بعض قابل قدر ضمیموں کے اضافے کے ساتھ شائع کیا ہے - اسی طرح بعض اہل قلم کے ایسے مضامین کا مجموعہ شائع کیا ہے جن سے مولانا آزاد کے اپنے چند ہم عصروں، مداحوں اور خوردوں سے مراسم پر روشنی پڑتی ہے - نیز ان کی شاعری (جو ازاول تا آخر ان کی ابتدائے عمر سے تعلق رکھتی ہے) کا مجموعہ چھاپا ہے - نیشنل آرکائیوز آف انڈیا نئی دہلی میں محفوظ مولانا

پروفیسر ریاض الرحمن شروانی، حبیب منزل، میرس روڈ، علی گڈھ

آزاد کے بعض سرکاری خطوط اور دفتری فائلوں پر ان کے بعض نوٹس کا جو مجموعہ آرکائیوز کے ڈائرکٹر راجیش کمار پرتی صاحب نے مرتب کر کے آثار آزاد کے نام سے شائع کیا تھا- اسے ابو سلمان صاحب نے نئی اور زیادہ منطقی ترتیب اور اشاریے کے اضافے کے ساتھ دوبارہ شائع کر دیا ہے جس سے اس کی اہمیت بڑھ گئی ہے-

تاہم ابو سلمان صاحب کی علمی اور عملی کاوشوں کا مرکز تنہا مولانا ابوالکلام آزاد کی ذات گرامی نہیں ہے بلکہ اس کا دائرہ وسیع تر ہے- دراصل وہ تحریک دیوبند' جس کا رشتہ تحریک ولی اللٰہی سے جا ملتا ہے' کے منادو نقیب ہیں- اس مناسبت سے انھوں نے شیخ الہند مولانا محمود حسن دیوبندی، شیخ الاسلام مولانا سید حسین احمد مدنی اور امام انقلاب مولانا عبید اللہ سندھی، سب کے علمی، دعوتی اور عملی کارناموں کو اجاگر کرنے کا بیڑا اٹھایا ہے- امام ابن تیمیہ ان سب حضرات کے ممدوح اور ذریعہ فیض رسانی رہے ہیں، اس لئے ابو سلمان صاحب نے اپنے تالیفی کام میں انھیں بھی شامل کیا ہے- وہ کراچی میں تین ایسے اداروں کے بانی یا روح رواں ہیں جو مولانا ابوالکلام آزاد' مولانا حسین احمد مدنی اور مولانا عبید اللہ سندھی کے اسمائے گرامی سے منسوب ہیں یعنی ابوالکلام آزاد ریسرچ انسٹی ٹیوٹ' مولانا عبید اللہ سندھی اکیڈمی اور مجلس یادگار شیخ الاسلام مولانا حسین احمد مدنی' پاکستان- انھوں نے برصغیر ہندوپاکستان کے پچاس سالہ یوم آزادی کی مناسبت سے ایک نہایت مبارک اور خوش آئند اقدام یہ کیا ہے کہ ان اداروں کی طرف سے سال رواں میں شائع ہونے والی تصنیفات و تالیفات کے آغاز میں ایک ''صفحہ'' دونوں ملکوں (ہندوستان وپاکستان) کے مابین ''خوش گوار برادرانہ تعلقات کی استوری'' اور ''ان کے اختلافات کے منصفانہ اور آبرومندانہ تصفیے'' کی آرزو کے لئے وقف کیا ہے-

ہندستانی مسلمانوں کا جو طبقہ تقسیم ملک کا مخالف تھا ،اور جس کے پیشواؤں میں مذکورہ بالا حضرات بلاشبہہ امتیازی حیثیت کے مالک تھے، پاکستان کے وجود میں آجانے کے بعد سے اس کا موقف وہی رہا ہے جس کا اظہار اس صفحے پر کیا گیا ہے۔

اس وقت ہمارے پیش نظر مولانا عبیداللہ سندھی اکیڈمی کی شائع کردہ سات تالیفات ہیں۔ان سب کے مولف یا مرتب ڈاکٹر ابو سلمان سندھی (شاہجہاں پوری) ہیں۔ دو ان مقالات کے مجموعے ہیں جو مولانا عبیداللہ سندھی سیمنار منعقدہ کراچی ۱۹۹۴ء میں اردو اور سندھی زبانوں میں پڑھے گئے۔ایک مولانا دین محمد وفائی کے مضامین کا مجموعہ ہے جس کا عنوان "افکار و خدمات" ہے۔ ایک اور مجموعہ مضامین سردار محمد امین خاں کھوسو کے قلم کا رہین منت ہے اور اس کا سرنامہ ہے "ایک شخص سونے جیسا" پانچویں کتاب "مولانا عبیداللہ سندھی کے انقلابی منصوبے" ہے اور چھٹی "مکاتیب مولانا عبیداللہ سندھی" ان میں سے ۳۶ مکاتیب، جو جناب اقبال شیدائی کے نام ہیں' پروفیسر محمد اسلم کے ترتیب دیئے ہوئے ہیں اور ان کے آغاز میں مرتب کے قلم سے ایک مقدمہ بھی ہے۔ساتویں کتاب "خطوط ریشمی رومال تحریک اور سندھ" ہے -اور اس کے مولف بھی ابو سلمان صاحب ہی ہیں۔ان میں سے سندھی زبان کے مقالات کا جائزہ' اس زبان سے ہماری ناواقفیت کی بنا پر' ہمارے زیر قلم تبصرے میں شامل نہیں ہے۔لہذا ہم اپنا مطالعہ باقی چھ کتابوں تک محدود رکھیں گے۔

مولانا عبیداللہ سندھی کا شمار مولانا محمود حسن دیوبندی کے خاص شاگردوں اور تربیت یافتگان میں ہوتا ہے -وہ ضلع سیالکوٹ (پنجاب) کے ایک سکھ خاندان میں پیدا ہوئے تھے لیکن توفیق الہی ان کے شامل حال ہوئی اور وہ کم

عمری میں مشرف بہ اسلام ہو گئے -اسلام کی خاطر انھوں نے اپنے سابق اعزہ (یہاں تک کہ والدہ) سے اپنا رشتہ منقطع کرلیا اور اسلامی برادری سے ناتہ جوڑ لیا - بعض دیگر مقامات پر ابتدائی تعلیم کے حصول کے بعد اس کی تکمیل دارالعلوم دیوبند میں کی- علاوہ ازیں انھوں نے بعض دوسرے ممتاز علماء مثلاً میاں نذیر حسین محدث دہلوی' مولانا احمد حسن کان پوری اور مولوی ناظر الدین رام پوری سے استفادہ کیا- انھوں نے اپنے علمی اور روحانی مشاغل کا مرکز صوبہ سندھ کو بنایا اور اسی لئے سندھی کہلائے- پروفیسر محمد اسلم کی روایت کے مطابق ۱۹۰۸ء میں مولانا محمد حسن نے "انھیں دیوبند طالب فرما کر جمیعت الانصار کی تاسیس کا کام ان کے سپرد کیا- مولانا سندھی کے مخصوص نظریات کی بنا پر دیوبند کے ارباب اہتمام ان کے مخالف ہو گئے اور مدرسین دارالعلوم میں سے مولانا محمد انور شاہ کشمیری اور مولانا شبیر احمد عثمانی نے ان کی مخالفت شروع کر دی جو ان کی تکفیر پر منتج ہوئی-ان حالات میں' حضرت شیخ الہند کے مشورے پر' دیوبند سے دہلی منتقل ہو گئے جہاں انھوں نے ۱۹۱۲ء میں نظارۃ المعارف کی بنیاد رکھی-(۱) آگے چل کر مولانا سندھی کے ایک مکتوب بنام اقبال شیدائی کے حاشیے میں محمد اسلم صاحب نے مولانا سندھی کے دیوبند سے اخراج کے واقعے کا پھر حوالہ دیا ہے اور لکھا ہے۔ "قانون مکافات کے تحت بعد میں (مولانا شبیر احمد عثمانی) مولانا محمد انور شاہ کشمیری کو بھی دیوبند سے نکلنا پڑا(۲) " ۱۹۱۴ء میں پہلی عالمی جنگ شروع ہونے پر اپنے استاد اور مربی مولانا محمود حسن کے ایماء پر مولانا سندھی کابل تشریف لے گئے جس کا مقصد امیر کابل کو برطانوی حکومت کے خلاف اکسا کر ہندستان کی آزادی کے لئے اس پر حملہ کرانا تھا -یہ اسی قسم کی حکمت عملی تھی جو دوسری عالمی جنگ (۱۹۳۹ء تا ۱۹۴۵ء) کے دوران نیتاجی

سبھاش چندر بوس نے جاپان اور جرمنی کے تعاون سے اختیار کرنی چاہی تھی-کابل پہنچ کر مولانا سندھی نے راجہ مہندر پرتاب اور مولوی برکت اللہ بھوپالی کے ساتھ مل کر "حکومت موقتہ ہند" (نیتاجی سبھاش بوس کے بعد کی انڈین نیشنل گورنمنٹ کے مماثل) کی بنیاد رکھی-اس کے صدر راجہ مہندر پرتاپ ،وزیراعظم مولوی برکت اللہ بھوپالی اور وزیر داخلہ مولانا سندھی تھے -امیر امان اللہ خاں کے دور حکومت میں افغانستان اور انگلستان کے مابین ایک معاہدہ ہو جانے کے بعد مولانا سندھی اور ان کے ساتھیوں کو کابل چھوڑنا پڑا اور مولانا نے اپنا وقت روس اور ترکی میں گذارا -روس میں بعض کمیونسٹ رہنماوں سے ان کی ملاقاتیں ہوئیں اور انھوں نے کمیونزم کا قریب سے مطالعہ کیا -ہمارے نزدیک یہ کہنا دشوار ہے کہ وہ کمیونزم کے معاشی نظام سے بالکل متاثر نہیں ہوئے -ہاں یہ درست ہے کہ ان کی دینی تعلیم خصوصاً حضرت شاہ ولی اللہ کی تعلیمات سے ان کا تاثر انھیں کمیونزم کا پوری طرح حلقہ بگوش نہیں ہونے دے سکتا تھا -چنانچہ وہ اسلام کے معاشی نظام کی ایسی تعبیر و تشریح کرتے تھے جو اسے کمیونزم سے قریب تر کر دے-ترکی سے وہ سعودی عرب چلے آئے-۱۹۲۶ء سے ۱۹۳۹ء تک کا زمانہ انھوں نے وہاں گذارا اور شاہ ولی اللہ کی تصانیف کا زیادہ گہرائی سے مطالعہ کیا-اب ہندستان کی سیاسی فضا بڑی حد تک تبدیل ہو چکی تھی اور اکثر صوبوں میں کانگریس برسر اقتدار تھی -مولانا سندھی کا سیاسی جوش بھی بڑی حد تک سرد ہو چکا تھا -اس لئے کانگریسی رہنماوں بالخصوص پنڈت جواہر لال نہرو اور مولانا ابوالکلام آزاد کی مساعی سے انھیں ہندوستان واپس آنے اور قیام کرنے کی اجازت مل گئی-

ابو سلمان صاحب کا کہنا ہے کہ ان کی وطن مراجعت میں اس وقت کے

وزیر اعلیٰ سندھ اللہ بخش سمرو کی ضمانت کو دخل تھا (۳) ہندستان واپس آکر انھوں نے جامعہ ملیہ اسلامیہ نئی دہلی میں قیام فرمایا- بلاشبہہ ان کے دینی افکار پر شاہ ولی اللہ کی تعلیمات اور دیوبند کے مدرسہ فکر کی چھاپ تھی اور اپنے سیاسی نظریات کے اعتبار سے وہ انڈین نیشنل کانگریس سے قریب تر تھے لیکن یہ بھی واقعہ ہے کہ بیرونی ممالک' بالخصوص اشتراکی روس میں قیام کے سبب نیز اپنی افتاد طبع کی بنا پر وہ پوری طرح کسی حلقے یا کسی جماعت سے اپنے کو وابستہ نہیں کر سکتے تھے- ان کی وفات ۱۹۴۴ء میں ایک سفر کے دوران دین پور میں ہوئی اور وہیں وہ اپنے مرشد مولانا غلام محمد دین پوری کے مزار کے پائنتی دفن ہوئے-

۱۹۳۹ء اور ۱۹۴۴ء کا درمیانی زمانہ ہندوستان کی سیاسی تاریخ میں بہت اہمیت کا مالک ہے لیکن اس میں ہمیں مولانا سندھی کا کوئی خاص رول نظر نہیں آتا- اس کا سبب ان کی مخصوص ذہنی ساخت ہی ہو سکتا ہے- دوسری طرف ہم یہ بھی دیکھتے ہیں کہ علمائے دیوبند نے ان کی اس طرح پذیرائی نہیں کی جس کی توقع کی جاسکتی تھی- اس سے یہی نتیجہ نکلتا ہے کہ اب مذہبی امور میں ان کے اور دیگر علماء دیوبند کے درمیان خلیج پیدا ہو گئی تھی- مولانا سندھی کے مذہبی افکار، سیاسی نظریات اور عملی جدوجہد پر کسی قدر تفصیلی بحث مندرجہ بالا تالیفات پر تبصرے کے دوران اپنے اپنے مقام پر کی جائے گی-

مولانا عبیداللہ سندھی سیمنار' کراچی میں سیمنار کی روداد (از محمد فاروق قریشی)، نظم قائد ملت امام انقلاب (از سرور میواتی) اور فہرست اراکین مولانا عبیداللہ سندھی نیشنل کمیٹی ، پاکستان کے علاوہ سیمنار کی تین نشستوں میں پڑھے گئے دس مقالات شامل ہیں - پہلی نشست کے مقالات کے شروع میں ڈاکٹر ابو سلمان

سندھی کے قلم سے افتتاحیہ ہے اور کتاب کے آخر میں ایک مختصر مضمون سید اکبر شاہ ہاشمی کے قلم سے ہے۔اسے سب سے آخر میں شامل کرنے کی توجیہہ یہ کی گئی ہے کہ "سید اکبر شاہ کا نام پروگرام میں شامل نہیں تھا۔"

ڈاکٹر ابو سلمان سندھی نے اپنے افتتاحیہ میں مولانا عبیداللہ سندھی کی شخصیت، کارناموں اور منصوبوں کا جائزہ اجمال لیکن جامعیت کے ساتھ لیا ہے ۔ہم سمجھتے ہیں کہ سیمنار میں پڑھے گئے مقالے اسی اجمال کے تفصیل و تشریح ہیں۔البتہ ان میں بعض ایسے مقالہ نگاروں نے جنھیں مولانا سندھی کا کسی قدر قرب حاصل رہا اپنے تجربات و مشاہدات کا اضافہ کر کے انھیں زیادہ متنوع بنادیا ہے۔ جہاں تک مولانا سندھی کی قربانیوں ،ان کی روشن خیالی اور ان کے فکر کی مجموعی صحت کا تعلق ہے'ان سے اختلاف ممکن نہیں ہے اور انھیں جتنا بھی خراج عقیدت پیش کیا جائے کم ہے ۔مولانا نے اپنی زندگی کا جو آخری حصہ متحدہ ہندستان میں گذارا وہ ایسا دور تھا جب برصغیر کی آزادی (جو مولانا کی زندگی بھر کی جدوجہد کا مرکزی نقطہ تھی' تقریباً یقینی ہو چکی تھی۔اس وقت ملک کی آزادی سے زیادہ اس کا اتحاد اور سالمیت معرض بحث میں تھی۔اس اتحاد اور سالمیت کو برقرار رکھنے کے لئے یہ ضروری تھا کہ جو اسکیم بھی وضع کی جائے اس میں مسلمانوں کے حقوق اور ان کے ملی تشخص کی حفاظت کی ضمانت شامل ہو۔اس بارے میں ابو سلمان صاحب کا کہنا ہے کہ مولانا سندھی نے اپنے زمانۂ قیام ترکی (۱۹۲۳ء -۱۹۲۶ء) ہی میں "برصغیر پاک و ہند کے سیاسی مسئلے کا ایک حل دریافت کیا اور برصغیر کے لئے ایک جامع الاطراف اسکیم تیار کی۔" انہوں نے یہ بھی لکھا ہے کہ اس (اسکیم) کی اہمیت کا اعتراف وقت کے مسلمان اور غیر مسلم زعماء نے کیا ہے۔" اس ضمن میں انھوں

نے جن زعماء کے اسمائے گرامی نقل کئے ہیں ان میں غیر مسلم تو ایک ہی ہیں، پنڈت
داہر لال نہرو، البتہ مسلم زعماء میں کئی اہم نام ملتے ہیں جو تقریباً سب ہی بعد میں
سلم لیگ کی تقسیم ہند کی اسکیم کے ہم نوا ہو گئے تھے - ان میں واحد استثناء مولانا محمد
لی کا ہے کہ ان کی وفات اس سے کئی سال قبل ہو چکی تھی - یہاں سوال یہ ہے کہ
ن زعماء نے پسندیدگی کے باوجود مولانا سندھی کی اسکیم کو بروئے کار لانے کے لئے
لیا پیش قدمی کی؟ مولانا سندھی کی شخصیت اور افکار کے تناظر میں ایسے کئی سوال
بار بار اٹھتے ہیں اور ان کے جواب بھی خود ان کی زندگی کے احوال میں مل جاتے
ہیں - ہندستان واپسی کے بعد' بقول ابو سلمان صاحب مولانا سندھی نے "جمنا نربدا
سندھ ساگر پارٹی کو عملاً قائم کیا - - - جمعیت خدام الحکمت کے نام سے انسانی
خدمت گزاروں کی تنظیم قائم کی - ملک کو فرقہ واریت سے بچانے کے لئے جدوجہد
کی - کانگریس کو گاندھی ازم کے سانچوں میں ڈھل جانے سے روکا - مسلمان انقلابی
جماعتوں کو رجعت پسندی کے اثرات سے محفوظ کرنے کی کوشش کی - اور رجعت
پسند مسلمان جماعتوں کو مذہب کے نام پر سیاست میں زہر گھولنے اور فضا کو مسموم
بنانے سے باز رہنے کی تلقین کی -" اقتباس کسی قدر طویل ہو گیا لیکن اتنا طویل
اقتباس پیش کرنا اس لئے ضروری تھا کہ اس سے ایک طرف مولانا سندھی کی' اس
دور مساعی جمیلہ کی اور دوسری طرف ان کی ناکامی کے اسباب واضح ہو جاتے ہیں -
ہم سمجھتے ہیں کہ مولانا سندھی کی نیت کے بخیر ہونے میں کلام ممکن نہیں ہے لیکن
ان کا طریقہ کار قطعاً غیر عملی تھا اور اسی لئے انھیں کسی درجے میں بھی اپنے مقاصد
جلیلہ میں کامیابی نہیں حاصل ہو سکی - دراصل صرف مولانا سندھی کی نہیں 'کئی
اور شخصیتوں اور جماعتوں کی ناکامی کے اسباب بھی اسی آئینے میں دیکھے جا سکتے

ہیں- ملک کے اس وقت کے جو حالات تھے (اور آج بھی ہیں) ان میں ہر شخص اور ہر جماعت کو اپنا مقام متعین کر کے یہ فیصلہ کرنا تھا کہ اسے کن طاقتوں کا ساتھ دینا ہے اور کن طاقتوں سے نبرد آزما ہونا ہے- کوئی اسکیم ،خواہ وہ کتنی ہی وقیع اور مفید ہوتی' اسی وقت کامیاب ہو سکتی تھی جب اسے ملک یا ملت کے ایک بڑے طبقے کی عملی حمایت حاصل ہوتی - نئی جماعتوں کی تشکیل ،خواہ ان کے مقاصد کتنے ہی اعلی ہوتے' سے بہتر یہ تھا کہ ملک میں موجود قدیم جماعتوں میں سے جس جماعت کو اپنے مقاصد سے زیادہ قریب پایا جاتا اس میں عملاً شریک ہو کر اسے اپنے نظریات سے مستفید کیا جاتا اور اس کی جدوجہد کو اپنی عملی صلاحیتوں سے آگے بڑھایا جاتا- سوچنے کی بات ہے کہ کوئی بھی شخص، چاہے وہ کن ہی اوصاف کا مالک ہوتا، موجودہ صدی کے چوتھے دہے کے آخر اور پانچویں دہے کے آغاز میں کانگریس کو گاندھی ازم کے سانچوں میں ڈھل جانے سے روک سکتا تھا- ایک جگہ ابو سلمان صاحب نے یہ بھی لکھا ہے کہ مولانا نے " یہ بھی فیصلہ کر لیا تھا کہ اپنی قوتوں کو کانگریس کے حوالے کر دینے کے بجائے کانگریس میں ایک انقلابی اور ترقی پسند جماعت بنانے اور کانگریس کو اس کے پروگرام کے مطابق چلانے کی کوشش کریں گے "اور ظاہر ہے کہ اس پروگرام کی بنیاد ولی اللٰہی تعلیمات پر تھی- پھر غور فرمائیے کہ یہ کیسا بچکانہ تصور تھا- ۱۹۴۰ء کے آس پاس کانگریس کی عمر نصف صدی سے زیادہ ہو چکی تھی، اس کا سانچہ پختہ ہو چکا تھا ،متحدہ ہندستان میں ہندوؤں کی بھاری اکثریت تھی اور خود کانگریس کے اراکین کی کثیر تعداد بھی ہندوؤں پر مشتمل تھی- اس صورت میں کانگریس کے اندر اس طرح کی تبدیلی لانے کی کوئی کوشش کس حد تک کام یاب

ہو سکتی تھی۔ معلوم نہیں، مولانا سندھی کے ذہن میں "انقلاب پسند" اور "رجعت پسند" جماعتوں کی تقسیم کی کیا نوعیت تھی اور ان کی کوششوں سے کون سی انقلابی جماعت "رجعت پسندی کے اثرات" سے کس حد تک محفوظ ہوئی اور کون سی رجعت پسند جماعت "مذہب کے نام پر سیاست میں زہر گھولنے اور فضا کو مسموم بنانے سے باز رہی۔"

مقالہ نگاروں میں کئی اہم نام شامل ہیں۔ خود ابو سلمان صاحب کے علاوہ پروفیسر محمد اسلم، پروفیسر سید شفقت رضوی، پروفیسر حفیظ آذر، مولانا محمد اسحاق بھٹی، اور مولانا سعید الرحمٰن علوی (مرحوم) کے مقالات قابل ذکر ہیں۔ ابو سلمان صاحب نے مولانا عبید اللہ سندھی کی خدمات سندھ کا جائزہ لیا ہے۔ ظاہر ہے کہ سندھ مولانا کا وطن ثانی تھا۔ وہ دراصل پنجابی النسل تھے لیکن جب انھوں نے سندھ کو اپنا وطن بنایا تو اپنی صواب دید کے مطابق اس کے عوام کے خدمت کو اپنا فرض اولین قرار دیا لیکن چوں کہ مولانا تقریباً ۲۵ سال بر صغیر سے باہر رہے اور مراجعت وطن کے بعد بھی ان کا وقت کسی ایک جگہ نہیں گزرا، اس لئے انھیں اپنے پسندیدہ صوبے اور اس کے عوام کی خدمت کا موقع کم ہی ملا۔ پروفیسر محمد اسلم کے مقالے کا محور وسیع ہے۔ ۱۹۱۹ء کی مانٹیگو چیمسفورڈ اصلاحات، سائمن کمیشن، نہرو رپورٹ، مسٹر جناح کے چودہ نکات، ڈاکٹر اقبال کا مسلم لیگ کا خطبہ الہ آباد، ۱۹۴۶ء کے کابینہ وفد کی سفارشات، سب کا محاکمہ اس میں شامل ہے اور ان میں سے بیشتر کے ڈانڈے انھوں نے مولانا سندھی کی مجوزہ اسکیم سے ملا دیے ہیں۔ ان کا کہنا ہے کہ اس زمانے میں ۱۹۲۷ء میں ہندوستان کے طول و عرض میں طبقہ علماء میں ان کے پائے کا کوئی اور سیاست دان نہ تھا۔ انھوں نے اپنے خسر اور مولانا سندھی

کے شاگرد رشید مولانا سعید احمد اکبر آبادی کا یہ قول بھی نقل کیا ہے کہ " حضرت امام الہند شاہ ولی اللہ محدث دہلوی قدس سرہ کے بعد ہندستان میں مولانا سندھی سے زیادہ روشن دماغ عالم پیدا نہیں ہوا۔" مولانا سندھی کی مجوزہ اسکیم (سوراجیہ پروگرام) پر کسی قدر تفصیلی گفتگو تو "مولانا عبیداللہ سندھی کے انقلابی منصوبے" کے تحت کریں گے۔ یہاں یہ عرض کرنا ہے کہ مذہبی امور میں مولانا سندھی کی روشن خیالی شبہے سے بالاتر ہے اگرچہ ہم اس رائے سے متفق نہیں ہیں کہ شاہ ولی اللہ کے بعد ہندستان میں مولانا سے زیادہ روشن دماغ عالم پیدا نہیں ہوا۔ اگر یہ درست مان لیا جائے تو پھر علامہ شبلی نعمانی اور مولانا ابوالکلام آزاد کو کس خانے میں رکھا جائے گا ۔ جہاں تک مولانا سندھی کے سیاسی افکار و اعمال کا تعلق ہے ان میں بہر حال کہیں ایک آنچ کی کمی محسوس ہوتی ہے۔ پروفیسر سید شفقت رضوی نے خاص طور سے مولانا سندھی کے سوراجیہ پروگرام ہی سے بحث کی ہے۔ انھوں نے پروفیسر محمد اسلم کے حوالے سے لکھا ہے کہ "مولانا کو یقین ہو گیا کہ اقوام ہند کے درمیان اتحاد پیدا کرنا ممکن نہیں۔ دائمی امن و سکون کے لئے کوئی راہ نکالنا ضروری تھا ۔ چنانچہ انھوں نے ۱۹۱۶ء میں تقسیم ہند کی تجویز پیش کی تھی"۔ تقسیم ہند کی تجویز کتنوں نے پیش کی تھی؟ اور جب بہر حال تقسیم ہند عمل میں آئی تو اس سے دائمی امن و سکون کس درجے میں حاصل ہوا؟ ہمارے خیال سے یہ مولانا سندھی کی اسکیم کا ناقص اور غیر منصفانہ تجزیہ ہے کہ ان کی اسکیم کا مفاد وہی تھا جو کیبنٹ مشن کی اسکیم کا تھا یعنی ملک کی وحدت قائم رکھتے ہوئے مسلمانوں کے اکثریتی صوبوں کا اصلی اقتدار وہاں کے اکثریتی فرقے کے ہاتھ میں رہنا۔ خیر مولانا سندھی کی اسکیم کے کام یاب ہونے کا تو کسی مرحلے پر کوئی سوال ہی نہیں تھا ،کام یاب

ٹ مشن پلان بھی نہیں ہو سکااور کیوں نہیں ہو سکااس سے ہم سب بخوبی واقف
ں، چاہے کسی کو اس کا ذہنی تعصب، حقیقت حال کے اعتراف سے کتنا ہی باز
کھے-باقی حضرات کے مقالات بھی عقیدت اور محبت سے لکھے گئے ہیں اگرچہ ان
ں ہر ایک کی ہر توجیہہ سے اتفاق ممکن نہیں ہے-تاہم کئی مقالہ نویس ایسے ہیں
نھوں نے مولانا سندھی کی استخلاص وطن کی مساعی اور ہندو مسلم مسئلے کے حل کی
وششوں کو ان کے صحیح تناظر میں دیکھنے کی کوشش کی ہے-ان میں ڈاکٹر ابو سلمان
سندھی اور مولانا سعید الرحمٰن علوی کے مقالے خاص طور پر اہم ہیں-(۱۰)

مولانا دین محمد وفائی اور سردار محمد امین خاں کھوسو کے مقالات کے مجموعے (بالترتیب "افکار و خدمات" اور "ایک شخص سونے جیسا") دونوں مولانا سندھی سے ان کے اخلاص و عقیدت کے آئینہ دار ہیں-ان دونوں کو مولانا سے قرب حاصل رہا ہے اس لئے ان کی مقالات میں شخصی رنگ غالب ہے-اول الذکر مجموعہ تین حصوں میں منقسم ہے "تاثرات، شخصیت و خدمات اور افکار و افادات"- کتاب کے آغاز میں ڈاکٹر ابو سلمان سندھی کا مختصر پیش لفظ حرفے چند اور لطیف انور صاحب کا ایک قطعہ بھی ہے-حرفے چند سے معلوم ہوتا ہے کہ مولانا وفائی کی وفات کتاب کی اشاعت سے پہلے ہو چکی تھی-یہ مضامین ابو سلمان صاحب نے اپنے مزاج کے مطابق سعی و اہتمام سے جمع کر کے شائع کئے ہیں-ان کے پیش لفظ سے یہ بھی معلوم ہو جاتا ہے کہ وفائی صاحب مولانا سندھی کے معتقد تو تھے ہی شاگرد بھی رہے تھے-انھوں نے مولانا کے افکار (جو ازل اول تا آخر حریت پسندی پر مبنی تھے) متاثر ہو کر ایک نفع بخش سرکاری ملازمت سے علاحدگی اختیار کی- دینی مسلک میں تو وہ اہل حدیث رہے لیکن "سیاسی افکار و عقائد میں انھوں نے حضرت

سندھی کا مسلک قبول کر لیا تھا ۔" ان امور کے پیش نظر ابو سلمان صاحب کے اس قول کی صداقت شبہے سے بالاتر ہے کہ "جو معلومات و افکار ان مضامین میں آپ کے مطالعے میں آئیں گے وہ بعد کے کسی مصنف کی تحریروں میں نہیں مل سکتے ۔"

سردار محمد امین خاں کھوسو کے مولانا سندھی سے تعلق پر ان کے مجموعہ مضامین کے آغاز میں مصنف سے متعلق دو مضمون شامل ہیں ۔ ایک مولانا دین محمد وفائی کا اور ایک ڈاکٹر ابو سلمان سندھی کا ۔ حسب معمول ابو سلمان صاحب کا "حرفے چند" اور مولانا کی شان میں انور صابری صاحب کی ایک نظم ان کے علاوہ ہیں ۔ کھوسو صاحب کی کتاب بھی تین حصوں میں منقسم ہے ۔ مضامین' تبصرہ (شاہ ولی اللہ اور ان کا فلسفہ) اور خطوط ۔ یہ خطوط مختلف حضرات کے نام ہیں لیکن سب کا موضوع مولانا سندھی کی ذات گرامی ہی ہے ۔ کھوسو صاحب پر وفائی صاحب اور ابو سلمان صاحب کے مضمونوں سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ علی گڑھ کے تعلیم یافتہ تھے ۔ اشتراکیت سے متاثر رہے تھے ، کانگریس کے ٹکٹ پر سندھ اسمبلی کی ممبر منتخب ہوئے تھے ، خاں بہادر اللہ بخش سمرو (مرحوم) کے قابل اعتماد ساتھی تھے' پھر شیخ عبدالمجید سندھی سے متعلق ہو گئے تھے لیکن ان کے تعلقات اسی دائرے میں محدود نہیں تھے بلکہ ان کی رسائی ایک طرف مولانا ابوالاعلیٰ مودودی اور دوسری طرف مسٹر محمد علی جناح ، نواب محمد اسمٰعیل خاں اور سر حاجی عبداللہ ہارون تک تھی اور پھر مولانا سندھی نے بھی انھیں اپنے حلقہ ارادت میں شامل کر لیا تھا ۔ گویا کھوسو صاحب مجموعہ اضداد تھے اور اس لئے ہمارے واسطے یہ طے کرنا دشوار ہے کہ ہم انھیں کس خانے میں فٹ کریں ۔ ابو سلمان صاحب کا کہنا ہے : "اگر وہ علی گڑھ کی تعلیم و تربیت کے مطابق کاسہ لیسی اختیار کر لیتے تو انھیں سرکاری اعزاز' خطاب' جاگیر' انگریزی حکومت کی خوشنودی سب کچھ حاصل ہو سکتا تھا ۔" علی گڑھ کی

کاسہ لیسی کی پالیسی" اختیار نہ کرنا تنہا کھوسو صاحب جب ہی کا وصف نہیں ہے- اس فہرست میں متعدد ایسے نام نظر آتے ہیں جو کھوسو صاحب سے کہیں زیادہ ممتاز ہیں مثلاً مولانا محمد علی' مولانا حسرت موہانی' راجہ مہندر پرتاپ' خان عبدالغفار خاں، ڈاکٹر ذاکر حسین ،تصدق احمد خاں شروانی ،رفیع احمد قدوائی، ڈاکٹر سید محمود، ڈاکٹر سید حسین، شیخ محمد عبد اللہ وغیرہ وغیرہ- اور پھر کھوسو صاحب کو توکئی اہم منصب بھی حاصل ہوئے مثلاً ایک طرف کانگریس کے ٹکٹ پر سندھ اسمبلی کی رکنیت اور دوسری طرف سندھ مسلم لیگ کی جوائنٹ سکریڑی شپ -گویا رند کے رند رہے ہاتھ سے جنت نہ گئی- خیر یہ تو ایک ضمنی بحث تھی جو قدرے طویل ہو گئی- اس میں کلام نہیں ہے کہ کھوسو صاحب کے جو مضامین، تبصرہ اور خطوط پیش نظر ہیں وہ مولانا عبیداللہ سندھی کی عقیدت سے مملو ہیں اور ان سے مولانا سندھی کے آخری زمانۂ حیات کے بعض حالات واقعات سے کسی قدر آگاہی بھی ہو جاتی ہے - تاہم خود کھوسو صاحب کی شخصیت کا یہ تاثر قائم ہوتا ہے کہ وہ ایک جذباتی اور غیر پختہ کار انسان تھے-

مولانا عبیداللہ سندھی کے زمانۂ قیام افغانستان کی ایک اہم کوشش وہ ہے جو ریشمی رومال تحریک کے نام سے جانی جاتی ہے- اس تحریک کا ایک سرا مولانا محمود حسن دیوبندی کی ذات گرامی سے جڑا ہوا ہے' جن کا قیام اس زمانے میں حجاز میں تھا- بلکہ اس کے سب سے بڑے رہنما وہی تھے- ڈاکٹر ابو سلمان جن کے نام کا لاحقہ اس کتاب کے مولف کے طور پر سندھی نہیں بلکہ شاہجہاں پوری ہے' نے اس تحریک سے متعلق رولٹ کمیٹی کی تحقیقات کی رپورٹ اور "دی مسلمز : ایے ڈاکومینڑی ریکارڈ" نیز "ریشمی خطوط سازش کیس" سے بعض اقتباسات نقل کر کے اس کی اہمیت بڑھا دی ہے- کتاب کا جو حصہ سندھ کے خصوصی تذکرے کے

لئے مخصوص ہے اس کا ایک باب حافظ محمد اسماعیل (کھڈہ - کراچی) کے قلم سے ہے - تاہم ہم سمجھتے ہیں کہ کتاب کا اصلی موضوع ریشمی رومال تحریک ہی ہے۔ ابو سلمان صاحب نے اپنے پیش لفظ میں واضح کر دیا ہے کہ اس تحریک سے متعلق سرکاری نقطۂ نظر سڈیشن کمیٹی رپورٹ (۱۹۱۸ء) اور انٹلی جنس رپورٹ (۱۹۲۴ء) کے ذریعہ سامنے آتا ہے اور تحریک میں شریک یا اس سے متفق حضرات کا نقطہ نظر مولانا سید حسین احمد مدنی کی خودنوشت "نقش حیات" کے ذریعہ -ان دونوں ذرائع سے زیادہ جامع وہ مواد ہے جو مولانا سید محمد میاں نے "تحریک شیخ الہند" میں جمع کر دیا ہے -پھر بھی ڈاکٹر شاہجہاں پوری نے اپنی زیر نظر تالیف میں اسی پر اکتفا نہیں کیا ہے بلکہ "ان معلومات کے علاوہ کچھ اور معلومات ایسے حضرات سے حاصل" کی ہیں جو کسی نہ کسی حد تک تحریک سے فکراً یا عملاً وابستہ رہے تھے۔ شاہجہاں پوری صاحب نے بنیاد تو انٹلی جنس کے محکمے کے ترتیب دادہ استغاثے ہی کو بنایا ہے کیوں کہ ان کی رائے میں "خلاصے اور استغاثے تحریک کے جس پس منظر کو واضح کیا گیا' جو ثبوت فراہم کیا گیا اور مسلمان رہنماؤں میں جن روابط کی نشان دہی کی گئی ہے وہ حقائق پر مبنی ہے یا حقائق سے بہت قریب ہے۔" پھر بھی بعض مقامات پر مولانا سید محمد میاں کے حواشی کو جوں کا توں رہنے دیا گیا ہے اور بعض مقامات پر 'جہاں ضروری محسوس کیا گیا ہے، نئے حواشی کا اضافہ کر دیا گیا ہے - بعض غلطیوں کی تصحیح بھی کر دی گئی ہے چاہے وہ غلطیاں غیر ارادی رہی ہوں یا ارادی۔

ریشمی رومال تحریک سے بالعموم پڑھا لکھا طبقہ واقف ہے -اس لئے یہاں اس کے جملہ تفصیلات کا اعادہ غیر ضروری ہے - پھر بھی سلسلہ کلام میں ربط قائم رکھنے کی غرض سے اتنا عرض کرنا مناسب معلوم ہوتا ہے کہ مولف کتاب کے تحریر کے مطابق یہ ایسے تین خطوط تھے جو ریشمی کپڑے پر تحریر کئے گئے تھے اور جن کا مقصد مولانا محمود حسن کو اپنی سرگرمیوں سے باخبر رکھنا تھا-ان میں سے پہلا خط

شیخ عبدالرحیم سندھی کے نام تھا جو دیگر دونوں خطوں کو مکتوب الیہ تک پہنچانے کے لئے ہدایات پر مشتمل تھا- باقی دو خط مولانا محمود حسن کے نام تھے -ڈاکٹر شاہجہاں پوری کا بیان ہے کہ ان میں سے دو خط مولانا سندھی کے تھے اور ان پر ان کے دست خط موجود ہیں -ایک خط مولانا محمد میاں انصاری کا تحریر کردہ تھا لیکن اس پر کسی کے دست خط نہیں تھے اس لئے اسے بھی مولانا سندھی کے نام ہی منسوب کر دیا گیا تھا- یہ خط "مخفی طریقے پر" لکھے گئے تھے یا عام عبارت میں تھے اس بارے میں اختلاف رائے ہے -ڈاکٹر شاہجہاں پوری نے ترجیح دوسری رائے کو دی ہے -"یہ خطوط مولانا عبیداللہ سندھی نے عبدالحق نامی ایک شخص کے ہاتھ بھیجے تھے اور اسے ہدایت کی تھی کہ وہ یہ خط حیدر آباد (سندھ) کے شیخ عبدالرحیم کے حوالے کر دے- اسے قضاو قدر کا فیصلہ کہا جائے یا غیر ملکی حکومت کی سازش اور اس کے وفادار ان ازلی کی وفاداری کا نتیجہ کہ یہ منصوبہ نہایت آسانی سے ناکام ہو گیا- "ریشمی رومال اور سندھ "میں مرقوم ہے کہ عبدالحق سندھ جاتا ہوا ---ملتان میں ریل سے اترا اور ---خان بہادر رب نواز خاں سے ملا-" خان بہادر صاحب نے سرکار برطانیہ کے ساتھ اپنی وفاداری کا ثبوت مہیا کرنے کی غرض سے وہ خطوط اس سے حاصل کر کے حکومت وقت کے حکام اعلیٰ کے حوالے کر دیے "جس سے - - -یہ منصوبہ خاک میں مل گیا-" منصوبہ تو خاک میں ملا ہی' اس کے ساتھ بڑے پیمانے پر گرفتاریاں بھی ہوئیں جو ہندستان تک محدود نہیں رہیں بلکہ حکومت برطانیہ کے یار وفادار شریف مکہ نے بیک وقت اپنی وفاداری اور شرافت کا ثبوت دیتے ہوئے مولانا محمود حسن' مولانا حسین احمد مدنی' مولانا عزیز گل وغیرہم جیسے اکابر کو گرفتار کر کے انگریزوں کے حوالے کر دیا اور انھیں جزیرہ مالٹا لے جا کر قید کر دیا گیا- یہ تو ریشمی رومال تحریک اور اس کی ناکامی کا اختصار پیش خدمت کر دیا گیا ہے ورنہ زیر نظر کتاب میں اس تحریک سے تعلق بہت قیمتی مواد ملتا ہے- مثلاً کس کا خلاصہ ' پس منظر' استغاثہ' ریشمی خطوط کا متن' ریشمی رومال سازش کیس کے

ملزمان کا تذکرہ اور پھر سندھ سے اس تحریک کا خصوصی تعلق۔ ان سب پر مستزاد ہیں ڈاکٹر ابو سلمان شاہجہاں پوری کے قلم سے حواشی جو بیک وقت ان کی علمیت، محققانہ ژرف نگاہی، صاف گوئی اور جرأت کردار کے آئینہ دار ہیں۔ جیسا کہ اوپر عرض کیا گیا، کتاب کے آخر میں تین مفید ضمیمے بھی شامل ہیں۔

جس طرح ریشمی رومال تحریک کا تعلق مولانا عبیداللہ سندھی کے زمانۂ قیام افغانستان سے تھا اسی طرح سوراجیہ پارٹی کا تصور ان کے قیام ترکی کے دوران پروان چڑھا تھا۔ انھوں نے اسے ۱۹۲۴ء میں شائع کر کے ہندستان بھیجا تھا لیکن برطانوی حکومت نے اسے ضبط کر لیا تھا۔ مولانا سندھی کسی ایک منصوبے یا ایک پارٹی تک اپنے آپ کو محدود رکھنے کے لیے تیار نہیں تھے۔ ڈاکٹر ابو سلمان سندھی نے اپنے پیش لفظ میں ان سب منصوبوں اور جماعتوں کی فہرست پیش کی ہے اور پھر کتاب کے متن میں ان سب سے تفصیلی بحث کی ہے۔ اس فہرست پر آپ بھی نظر ڈال لیں۔ سوراجیہ پروگرام کے علاوہ حسب ذیل ہیں ۱۔ سندھ ساگر پارٹی ۲۔ جمنا نربدا سندھ ساگر پارٹی ۳۔ جمعیت خدام الحکمت ۴۔ سندھ ساگر نیشنل بورڈ۔ مولانا سندھی کانگریس کو نیشنل پارٹی نہ قرار دے کر انٹر نیشنل پارٹی قرار دیتے تھے۔ اس سے آپ یہ نہ سمجھیں کہ وہ کانگریس کا دائرہ بیرونی ممالک تک وسیع کرنا چاہتے تھے۔ بلکہ اس سے ان کا مقصد یہ تھا کہ ہندو، مسلم، عیسائی، سکھ علیحدہ علیحدہ قومیں (Nations) ہیں اور اور کانگریس ان سب کی مشترک جماعت ہے، لہٰذا وہ نیشنل نہیں، انٹر نیشنل پارٹی ہوئی۔ بلاشبہہ مولانا سندھی کو اللہ تعالیٰ نے سوچنے والا دماغ ودیعت فرمایا تھا لیکن ایسا محسوس ہوتا ہے کہ وہ اپنی ذہانت کو اپنے قابو میں رکھنے پر قادر نہیں تھے بلکہ ان کی ذہانت ان پر اس حد تک غالب آگئی تھی کہ ان کا رخ جدھر چاہتی تھی موڑ دیتی تھی۔ یا یوں کہہ لیجئے کہ ان کی ذہانت کے بحر ذخار میں جو

موجیں وقتاً فوقتاً اٹھتی رہتی تھیں وہ مولانا کو اپنے ساتھ ادھر ادھر بہالے جاتی تھیں- تاہم اس میں کلام نہیں ہے کہ ان کا ایک مرکز ثقل یقیناً تھا اور وہ ہندستان کی آزادی اور اس کا اتحاد تھا - مولانا غالباً ہندستان کے فرقہ وارانہ مناقشے سے اس درجہ بے چین تھے کہ ان کی بے چینی مختلف صورتوں میں رونما ہوتی تھی اور اس کا حل تلاش کرنے کے لئے کبھی ایک تدبیر سوچتے تھے اور کبھی دوسری - مولانا کے منصوبے اور جماعتیں زیادہ تر کاغذ کی زینت بنی رہیں اور عمل میں نہیں آسکیں یا اگر آئیں تو برائے نام- مولانا کی اسکیمیں اس حد تک جامع ہوتی تھیں کہ اگر ملک کی مختلف سیاسی جماعتیں انھیں قبول کرنے اور ان پر عمل کرنے کے لئے آمادہ ہو جاتیں تو ہم سمجھتے ہیں کہ شاید ملک کے لئے کسی دستور ساز ادارے کی ضرورت باقی نہ رہتی- بہر حال ان سب اسکیموں کا منشاء یہی نظر آتا ہے کہ ہندستان کو متحد رہتے ہوئے اس کی مختلف جغرافیائی، ثقافتی ،اور مذہبی اکائیوں کو زیادہ سے زیادہ حقوق اور اختیارات حاصل ہوں- کتاب میں ان سب منصوبوں اور جماعتوں کے تفصیلی تذکرے اور قواعد وضوابط کے علاوہ مولانا سندھی کا وہ خطبہ صدارت جو جمعیت علمائے سندھ کے لئے لکھا گیا تھا' لیکن پڑھا نہیں گیا' درج کر دیا گیا ہے- یہ واضح نہیں ہوتا ہے کہ یہ خطبہ صدارت کیا لکھا گیا تھا اور کیوں نہیں پڑھا گیا- تاہم اس کے مطالعے سے یہ آشکار ہو جاتا ہے کہ جمعیت علمائے سندھ' جمعیت علمائے ہند کی شاخ نہیں تھی- بلکہ مولانا سندھی کے دوسرے منصوبوں اور جماعتوں کی مانند ان کی ایک ذہنی اپج تھی- اس کے پس منظر میں سندھ ساگر پارٹی کا تصور کار فرما تھا- اس خطبے میں کانگریس اور جمعیۃ العلماء دونوں سے بعض معاملات میں اتفاق کیا گیا ہے اور بعض میں اختلاف اور انھیں بعض مشورے بھی دئے گئے ہیں - مولانا نے اس بارے میں اس وقت کے کانگریس کے جنرل سکریٹری آچاریہ جے بی کرپلانی کو

خط بھی لکھا تھا جس کا جواب کرپلانی جی نے دیا تھا اور جواب الجواب اس خطبے میں موجود ہے- ظاہر ہے کہ کرپلانی جی مولانا کے مشورے کے مطابق کانگریس کو گاندھی جی کے اثر سے آزاد کرانے کے لئے آمادہ نہیں ہو سکتے تھے اور اگر ہو بھی جاتے تو کرا نہیں سکتے تھے اور یہ بھی ظاہر ہے کہ مولانا سندھی کرپلانی جی کے جواب سے مطمئن نہیں ہو سکتے تھے- کتاب کے آخر میں بہ طور ضمیمہ ''مہابھارت سوراجیہ پارٹی'' کا پروگرام بہ زبان انگریزی شامل کر دیا گیا ہے جو ترکی کا مطبوعہ ہے-

---

''مکاتیب مولانا عبیداللہ سندھی'' تین حصوں میں منقسم ہے- پہلا حصہ ڈاکٹر ابو سلمان شاہجہاں پوری سندھی (اس کتاب کے مولف کی حیثیت سے ان کے دونوں لاحقے دیئے ہوئے ہیں) کا مرتبہ ہے اور دوسرا پروفیسر محمد اسلم کا- پہلے حصے کا مقدمہ ابو سلمان صاحب کا تحریر کردہ ہے اور دوسرے حصے کا تعارف پروفیسر محمد اسلم کا - کتاب کے آغاز میں ابوالفیصان صاحب کا پیش لفظ ہے- پہلے حصے میں شامل خطوط جن حضرات کے نام ہیں ان کی تعداد ۷ ۲ ہے- دوسرے حصے کے جملہ خطوط (جو تعداد میں ۳۶ ہیں) جناب اقبال شیدائی کے نام ہیں- ابو سلمان صاحب اور محمد اسلم صاحب نے اپنے مرتبہ خطوط کے آخر میں مفید حواشی بھی تحریر کئے ہیں- تیسرے حصے میں مولانا عبیداللہ سندھی کی متفرق تحریریں درج کر دی گئیں ہیں- ہم اپنا پیش نظر مطالعہ صرف مکتوبات تک محدود رکھیں گے اور اس میں تیسرے حصے سے بحث نہیں کریں گے کیوں کہ ہمارے نزدیک وہ چنداں اہم نہیں ہے-

پہلے حصے میں سب سے زیادہ خطوط (چھ) مولانا مسعود عالم ندوی کے نام

ہیں، اور کسی کے نام دو ایک خط سے زیادہ نہیں ہیں اور اس کسی میں مولانا محمود حسن دیوبندی، مولانا عبدالباری فرنگی محلی، مولانا ابوالکلام آزاد (ایڈیٹر الہلال)، مولانا غلام رسول مہر(ایڈیٹر انقلاب، لاہور)، مولانا احمد علی لاہوری، مولانا سید سلیمان ندوی ، مولانا حبیب الرحمان عثمانی اور مولانا عتیق الرحمٰن عثمانی جیسے اکابر شامل ہیں- مولانا محمود حسن کے نام وہی دو خط ہیں جن کا ریشمی رومال تحریک سے تعلق ہے- مولانا حبیب الرحمٰن عثمانی نائب مہتمم دار العلوم دیوبند کے نام خط دراصل جمعیۃ الانصار کی سکریٹری شپ سے استعفیٰ ہے-ابو سلمان صاحب نے لکھا ہے کہ مولانا سندھی نے یہ استعفیٰ مولانا محمود حسن کے ایماء پر دیا تھا چوں کہ دارالعلوم کے ارباب اہتمام کا رویہ ان کی جانب مناسب نہیں تھا-ایڈیٹر الہلال کے نام خط کا تعلق بھی اسی استعفے سے ہے -ایک خط جو جناب چوتھ رام، صدر سندھ کانگریس کمیٹی کے نام ہے، اس لحاظ سے بہت اہم ہے کہ اس خط میں مولانا عبیداللہ سندھی نے اپنے سیاسی خیالات و نظریات پر روشنی ڈالی ہے-یہ خط اس موقع کا ہے جب پنڈت جواہر لال نہرو، صدر انڈین نیشنل کانگریس کی طرف سے مولانا کی ہندستان مراجعت کی کوشش کی جارہی تھی اور غالباً برطانوی سرکار مولانا کے عقائد و نظریات ،بالخصوص کمیونزم کے تناظر میں ،سے مطمئن ہونا چاہتی تھی- اس خط میں مولانا نے صاف طور سے اس بات کا انکار کیا ہے کہ وہ کمیونزم کو بہ طور عقیدہ (کریڈ) مانتے تھے اور کانگریس کے ساتھ اپنی ہم دردی کا اظہار فرمایا ہے- مولانا احمد علی لاہوری جو مولانا سندھی کے شاگرد اور عقیدت مند تھے، کے علم میں غالباً یہ آیا تھا کہ مولانا موصوف کے مذہبی عقائد میں تبدیلی آگئی ہے اور اس بنا پر وہ مولانا کے ساتھ اپنا سابق رشتۂ عقیدت و ارادات استواء رکھنے پر

آمادہ نہیں تھے -اس لئے مولانا نے اپنے اس خط میں اپنے مذہبی خیالات کی تشریح فرمائی ہے -اس خط میں سارا زور امام ولی اللہ اور ساتھ ہی مولانا محمد قاسم نانوتوی کے دینی مسلک کے اتباع پر ہے- مفتی عتیق الرحمان عثمانی اور مولانا مسعود عالم ندوی کے نام خطوط بھی بعض عقائدی موضوعات ہی سے متعلق ہیں-

دوسرے حصے کے خطوط ،جن کے مخاطب ،جیسا کہ عرض کیا گیا' تنہا جناب اقبال شیدائی ہیں، مولانا سندھی کی جلاوطنی کی زندگی کے مختلف پہلوؤں سے تعلق رکھتے ہیں -یہ خطوط روس' ترکی اور حجاز سے لکھے گئے ہیں اور ۱۹۲۳ء سے ۱۹۳۸ تک کی مدت پر پھیلے ہوئے ہیں-اس وقت اقبال شیدائی صاحب خود بھی جلاوطنی کی زندگی گزار رہے تھے اور یورپ میں مقیم تھے- ان خطوط کے موضوعات ذاتی بھی ہیں ،مذہبی بھی اور سیاسی بھی- ان سے کئی دل چسپ انکشافات ہوتے ہیں مثلاً یہ کہ بعض لوگ جو بظاہر مولانا سندھی کے رقیب تھے دراصل برطانوی حکومت کی مخبری کے فرائض انجام دیتے تھے یا یہ کہ مولانا سندھی قادیانی مذہب بالخصوص لاہوری جماعت کے لئے اپنے دل میں نرم گوشہ رکھتے تھے-

ان خطوط پر پروفیسر محمد اسلم کا مقدمہ بہت جامع اور مفید ہے -اس میں انھوں نے مولانا سندھی کے سیاسی پروگرام کے اہم نکات اختصار لیکن جامعیت کے ساتھ نقل کئے ہیں -یہاں ہم ان کا مزید اختصار پیش کر رہے ہیں: برعظیم کے لئے کامل آزادی کا حصول اور آزاد وطن میں وفاقی نظام کا نفاذ مسلمانوں' دوسری اقلیتوں اور اسلام کی حفاظت، محنت کش طبقے کی اکثریت والی حکومت کا قیام' ایشیاٹک فیڈریشن کی تشکیل تاکہ امپریلزم کا توڑ ہو-علاوہ ازیں بقول پروفیسر محمد اسلم مولانا سندھی فوائد عامہ کے تمام ذرائع قومیانے کے حق میں تھے اور بعض ایسے امور پر زور

دیتے تھے جن کا مقصد سوائے سوشلزم کے اور کچھ نہیں ہو سکتا- مولانا کی اسکیم کے
مطابق ملک میں صوبوں کی تقسیم لسانی اور تمدنی بنیادوں پر ہونی تھی اور سوائے چند
محدود اختیارات کے باقی سب اختیارات ان ہی کے پاس ہونے تھے -جو محدود
اختیارات وہ وفاقی حکومت کو تفویض کرنا چاہتے تھے وہ امور خارجہ،دفاع،بر آمدات
ودر آمدات تھے-ان کی اسکیم کا سب سے زیادہ دل چسپ پہلو یہ تھا کہ ان صوبوں
(جنھیں وہ جمہوریتیں کہنا پسند کرتے تھے) کا کردار مذہبی ہوگا- یہاں تک کہ ان کا
سرکاری مذہب وہاں کی اکثریت کا مذہب ہوگا لیکن وفاقی حکومت سیکولرزم پر عامل
ہوگی- یہ تصور کس قدر مضحکہ خیز ہے- چوں کہ مولانا کا یہ بھی کہنا تھا کہ وفاقی
حکومت میں مختلف جمہوریتیں اپنے تناسب آبادی کے لحاظ سے نمائندگی حاصل
کریں گی یعنی ان کے نمائندے اپنی اپنی ریاست کے حاوی مذہب کے علم بردار ہوں
گے لیکن وفاقی حکومت سے متعلق ہوتے ہی سیکولرزم پر ایمان لے آئیں گے-ایں
خیال است و محال است -اسی طرح مولانا سندھی کے خیالات و نظریات میں واضح
تضاد کا احساس اس وقت ہوتا ہے جب وہ ایک طرف ۱۹۲۵ء کے ایک خط میں تقسیم
ہند کی بات کہتے ہیں اور شیدائی صاحب کی اس رائے سے اتفاق کرتے ہیں کہ اس سے
''ہندو ناراض ہوں گے'' لیکن اس کے جواز میں دلیل دیتے ہیں کہ ''افتراق کی پہل
انھوں (ہندوؤں) نے کی''- اور اس ضمن میں سوامی شردھانند اور راجہ مہندر
پرتاپ کے نام لیتے ہیں-اس توقع کا اظہار کرتے ہیں کہ،علی گڑھ پارٹی (اور) مسلم
لیگ سبھی مان جائیں گے---- ڈاکٹر اقبال اور فضل حسین پہلے ہی یہ نظریہ قبول کر
چکے ہیں-''نیز اس امر پر خوشی ظاہر کرتے ہیں کہ لالہ لاجپت رائے ''خود پنجاب
تقسیم کرنا چاہتے ہیں''-گویا جو تقسیم ۱۹۴۷ء میں آئی ایک طرف مولانا عبید اللہ
سندھی اور دوسری طرف لالہ لاجپت رائے کے ذہنوں میں اس کا نقشہ تقریباً ایک

چوتھائی قبل ہی تیار تھا- ساتھ ہی تقریباً اسی زمانے میں ہی مولانا (مجالس قانون ساز میں) علیحدہ نمائندگی پر مخلوط نمائندگی کو ترجیح دیتے ہوئے نظر آتے ہیں اور اتحاد پرستی کی تبلیغ کرتے ہیں- نیز وطنیت کے مسئلے پر ڈاکٹر اقبال سے اختلاف رکھتے ہیں- ان سب امور سے مولانا سندھی کے انتشار ذہنی کا ثبوت فراہم ہوتا ہے جو غالباً آزادی وطن کی خاطر ان کی بے مثال قربانیوں اور انتہائی مصائب کا نتیجہ تھا ورنہ تقسیم ہند کا پیش خیمہ تو جداگانہ حق نیابت اور دو قومی نظریہ ہی ہو سکتے تھے' جیسا کہ ہوئے اور مخلوط حق نمائندگی ہندو مسلم اتحاد اور وطن دوستی' وطن عزیز کی سالمیت کی طرف رہنمائی کرتے تھے- جو افسوس ہے کہ غیر ملکی حکومت کی ریشہ دوانی اور ہماری تنگ نظری اور کوتاہ اندیشی سے ممکن نہ ہو سکا-

اس حصہ مکاتیب کے دو خطوں (نمبر ۱۵ بابت ۲/اکتوبر ۱۹۲۴ء اور نمبر ۱۷ بابت ۷ انومبر ۱۹۲۴ء) کے بارے میں چند معروضات پیش کرنا ضروری محسوس ہوتا ہے- اول الذکر میں، عبدالجبار صاحب ،کا ذکر آیا ہے- اس پر حاشیوں میں پروفیسر محمد اسلم نے تحریر فرمایا ہے کہ "عبدالجبار خیری اور عبدالستار خیری ثقہ کمیونسٹ تھے-" ممکن ہے کہ ۱۹۲۰ء کے دہے میں یہ دونوں بھائی کمیونسٹ رہے ہوں لیکن ۱۹۳۰ء کے دہے میں صورت حال اس سے بالکل مختلف تھی- عبدالستار خیری صاحب علی گڑھ مسلم یونیورسٹی میں جرمن زبان کے استاد تھے- ان کی بیگم بھی جرمن تھیں اور ان کے ڈرائنگ روم میں ہٹلر کی ایک بڑی سی تصویر آویزاں رہتی تھی جس پر اس کے دستخط تھے- دوسری عالمی جنگ شروع ہونے پر عبدالستار خیری صاحب کو فسطائیت دوستی کے الزام میں محبوس کر دیا گیا- عبدالجبار خیری صاحب جو غالباً دہلی میں رہتے تھے علی گڑھ مسلم یونیورسٹی کورٹ کے ممبر تھے- اور یونیورسٹی

لی اندورنی سیاست میں ڈاکٹر سر ضیاء الدین احمد کے حامی تھے اس لئے ان کا بھی کمیونسٹ ہونا خارج از بحث تھا کیونکہ ڈاکٹر صاحب موصوف کا کوئی حامی چاہے اور کچھ بھی ہو تا کمیونسٹ یا ترقی پسند بلکہ لبرل بھی نہیں ہو سکتا تھا۔

مکتوب نمبر ۱۷ میں احمدیہ فرقے کا دفاع کرتے ہوئے مولانا عبیداللہ سندھی نے اس فرقے کی انگریزی دوستی کی توجیہہ کے ضمن میں ایک طرف سر سید احمد خاں کی تعلیمی اور سیاسی پالیسی کا حوالہ دیا ہے اور دوسری طرف لکھا ہے کہ آپ جانتے ہیں کہ قرآن شریف مولانا ابوالکلام نے بھی پڑھا اور ان کی سیاسی جدوجہد بھی غالباً قرآن کے احکام کی تعمیل میں ہوگی۔ انھیں ہندوؤں سے اتحاد کرنا پڑتا ہے۔ میں بھی اگر اس سلسلے میں اپنا نام داخل کردوں تو میرے نزدیک مثلاً روس سے اتحاد ضروری ہے اب اگر کوئی جماعت اس مقصد کے لئے انگریزوں سے اتحاد کرتی ہے تو ان پر کیا الزام عائد ہو سکتا ہے؟ مولانا ابوالکلام آزاد کا ہندوؤں سے اتحاد ہندستان کو انگریزوں کی غلامی کی لعنت سے نجات دلانے اور آزاد ہندستان میں مسلمانوں کے باوقار وجود کو یقینی بنانے کی غرض سے تھا۔ مولانا عبیداللہ سندھی کے روس سے اتحاد کا بھی یہی مقصد قرار دیا جا سکتا تھا۔ اگر سر سید نے انگریزوں سے اتحاد کیا تو اس کی غرض مسلمانوں میں انگریزی تعلیم اور مغربی فکر رائج کر کے ان میں بدلے ہوئے حالات سے مقابلہ کرنے کی صلاحیت پیدا کرنا تھی لیکن احمدی یا قادیانی فرقے کے انگریزوں سے اتحاد کا مقصد سوائے مرزا غلام احمد کی جھوٹی نبوت کو فروغ دینے کے اور کیا ہو سکتا تھا؟

مجموعی طور پر مولانا عبیداللہ سندھی کے پچاس سالہ یوم وفات پر انہیں خراج عقیدت پیش کرنے کے لئے شائع شدہ مذکورہ بالا تالیفات اس لحاظ سے بہت

اہم اور قابل مطالعہ ہیں کہ یہ ایک عظیم مجاہد آزادی کے گداز قلب اور وسعت فکر ونظر پر بھرپور روشنی ڈالتی ہے اور ان کے مطالعے سے ان کی فطرت کی پیچیدگی اور انتشار ذہنی بھی بخوبی واضح ہو جاتا ہے۔

حواشی

۱ مکاتیب مولانا عبیداللہ سندھی' مولانا عبیداللہ سندھی اکیڈمی پاکستان کراچی' ۱۹۹۷ء صفحہ ۵۵و۵۶

۲ مکاتیب مولانا عبیداللہ سندھی' مولانا عبیداللہ سندھی اکیڈمی پاکستان کراچی' ص ۹۳

۳ مقالات مولانا عبیداللہ سندھی' سیمنار کراچی' مولانا عبیداللہ سندھی اکیڈمی کراچی ص ۲۱

نوٹ مولانا عبیداللہ سندھی کے سوانح پروفیسر محمد اسلم کے تعارف مشمولہ ''مکاتیب مولانا عبیداللہ سندھی'' سے ماخوذ ہیں -

سہیل احمد فاروقی

اسلام میں عورت کی حیثیت

یونان اور روم سے جدید یورپ تک دنیا کی تاریخ کے مختلف ادوار میں انسانی معاشرے میں عورت کی حیثیت کا دیانت داری اور غیر جانب داری سے مطالعہ کیا جائے تو اندازہ ہوتا ہے کہ اسلام کی آمد سے پہلے' عورت کو محترم اور خود مختار حیثیت 'اس سے زیادہ کبھی نہیں ملی تھی' جتنی کہ اسلام نے عطا کی-اسلام کے آمد سے پہلے نہ عورت کو قابل قدر حقوق حاصل تھے اور نہ اس کی رائے کا کوئی احترام کیا جاتا تھا-اسلام نے اسے ابتری اور ذلت سے نکال کر بلند مقام پر بیٹھایا' اسے ظلم وجبر اور خوف سے نجات دلائی- اسے وہ حیثیت دلائی کہ اس کے انسانی وجود کا اعتراف مردوں کی طرح ہونے لگا-اسلام سے پہلے تو عورت عقیدے کی سطح پر یہ الزام بھی جھیل رہی تھی کہ اس نے آدم کو ورغلا کر جنت سے نکلوا دیا کیونکہ اس کی فطرت میں شر تھا-اللہ تعالی نے قرآن کریم میں یہ فرما کر کہ

ڈاکٹر سہیل احمد فاروقی نائب مدیر رسالہ جامعہ' جامعہ ملیہ اسلامیہ' نئی دہلی

"فازلهما الشيطان عنها فاخرجهما مما كانا فيه"(البقرہ. ۳٦)
یہ ثابت کردیا کہ اسے ان تعصبات اور تہمتوں سے بری کر دیا گیا ہے جو اسلام سے پہلے کے مذاہب نے عورت پر روا رکھے تھے۔

اسی لئے قرآن کا فیصلہ ہے کہ تمام انسان بلا تفریق جنس، نفس واحد سے پیدا کئے گئے ہیں۔

"يا ايهاالناس اتقوا ربكم الذى خلقكم من نفس واحدة"(النساء۔ ۱)

جب اللہ تعالیٰ فرماتا ہے کہ " ولقد كرمنا بنى آدم(الاسراء: ۷۰) تو یہ کرامت صرف مرد کے لئے مخصوص نہیں ہوئی۔ اگر کسی کی تخصیص مراد ہوتی تو اسی مناسبت سے الفاظ کا بھی انتخاب کیا گیا ہوتا -اس کے علاوہ قرآن مرد و عورت دونوں کو تقوے کی دعوت دے کر ان سے صاف الفاظ میں یکساں اجر کا وعدہ بھی کرتا ہے۔

ان فرامین الٰہی کی روشنی میں جب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے عورتوں کو شقائق رجال سے تعبیر کیا(سنن ترمذی) تو ان کے پیش نظر وہی مساوات تھی جس کی خوش خبری قرآن کریم نے انسانوں کو دی - جب اللہ نے یہ فرمایا کہ " انى لا اضيع عمل عامل منكم من ذكر اوانثى بعضكم من بعض(آل عمران۔ ۱۹۵) تو اس کا مقصد عورت کو مرد کا غلام نہیں بلکہ اس کا شریک کار قرار دینا، اور دونوں کو ایک دوسرے کی تکمیل کا ذریعہ ثابت کرنا ہے اور اس باہمی تکمیل کے بغیر انسانی زندگی کا نباہ اور اس کی بقا ممکن نہیں۔

اسلام غلامی کے تصور کا حامی ہی نہیں ہے تو وہ عورتوں کی آزادی کیسے سلب کر سکتا ہے۔اس بات کو سمجھنے کے لئے زندگی کے معاشی پہلو پر نظر ڈالئے۔ مسلمان عورت ان اشیاء کے تصرف میں آزاد ہے جو ذاتی ملکیت کے طور پر اپنے والدین اور رشتہ داروں سے اسے ملی ہوں ۔وہ انہیں بیچ سکتی ہے۔کسی کو تحفتاً دے سکتی ہے۔اگر اس کے پاس ذاتی رقم ہے تو اس سے اپنی پسند کی چیزیں خرید سکتی ہے،اسے کسی کاروبار میں لگا سکتی ہے ۔اور یہ سب کرنے کے لئے اسے اپنے شوہر کی اجازت درکار نہیں ۔اس کے برعکس اس کے شوہر پر لازم ہے کہ اگر ان میں سے کوئی شئے یا روپیہ پیسہ اپنے استعمال میں لانا چاہے تو اس کے لئے بیوی کی اجازت ضروری ہو گی۔اس آزادی کے ایک اور پہلو پر بھی غور کریں ۔کوئی باپ اپنی بیٹی کو ایسے شخص سے شادی پر مجبور نہیں کر سکتا جو اسے پسند نہ ہو ۔یہ بات رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے اس عمل سے ثابت ہے کہ جب ایک جوان لڑکی آپ کے پاس یہ شکایت لے کر آئی کہ اس کا باپ اس کی مرضی کے خلاف ایک شخص سے اسے بیاہنا چاہتا ہے تو رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے اس لڑکی کو اقرار یا انکار کی پوری آزادی دی۔

اسلام میں عورت کی آزادی کا ایک تیسرا پہلو یہ ہے کہ آج جب کہ روز بروز مصروف تر اور پر پیچ ہوتی ہوئی زندگی میں گھریلو معاملات کی انجام دہی خصوصاً بچوں کی تربیت میں والدین کی یکساں مشارکت کی اہمیت کو محسوس کیا جا رہا ہے،عورت کی حیثیت 'مرد کی شریک کار کی حیثیت سے ،نہ کہ غلام کے طور پر' زیادہ مسلّم ہوتی جا رہی ہے ۔عام زندگی سے مثال تلاش کریں تو وہ بچہ جس کی پرورش ماں اور باپ دونوں نے مل کر کی ہو اس کی شخصیت کی اٹھان زیادہ بہتر

ہو گی اس بچے کے مقابلے جو اپنی تربیت کے دوران دونوں میں سے کسی ایک کے التفات سے محروم رہاہو- آج Parental Care کا فقدان جدید زندگی کا بڑا سنگین مسئلہ ہے-

چوتھے یہ کہ کسی تعمیراتی جگہ پر جایئے-وہاں یہ دیکھنے کو ملے گا کہ مردوں کے مقابلے میں عورتوں کی اجرت کم دی جاتی ہے جب کہ اسلام کا اصول ہے' یکساں کام اور یکساں اجرت-اس نے اجرت میں جنس کی کوئی تفریق نہیں کی-

جب ہم آزادی کی بات کرتے ہیں تو آزادی اور غلامی دونوں اصطلاحوں کو تقابلی تناظر میں دیکھنے کی ضرورت ہے- عملی حقیقت یہی ہے کہ انسان آزاد رہتے ہوئے بھی خود اپنے مفاد میں کسی طرح کے کنٹرول کو برداشت کرتا رہتا ہے تبھی وہ آزادی کے ثمرات سے فائدہ اٹھاتا ہے-اسی لئے انسانی معاشرے میں بغیر کسی طرح کے کنٹرول اور بعض پابندیوں کے آزادی کا تصور محال ہے-

. اسلام تو عورت کو مرد ہی کی طرح مسجد میں جاکر نماز پڑھنے کا حق دیتاہے- یہ ضرور ہے کہ مسجد میں خواتین کا حصہ الگ ہوگا- عورت کی سماجی آزادی کی واضح دلیل یہ بھی ہے کہ اسلام عورت کے نام کے ساتھ اس کے شوہر کے نام کے اضافے کا قائل نہیں-

میراث میں جہاں تک عورت کے حصے کا تعلق ہے تو میراث کے مسئلے کو وسیع تر دائرہ کار میں رکھ کر دیکھنا چاہئے- حقیقت یہ ہے کہ عورت صرف چار حالتوں میں نصف میراث کی حقدار قرارپاتی ہے-اور ایسی بیس حالتیں ہیں- جن میں سے کسی میں عورت کی میراث کا تناسب مرد کے برابر، کسی میں اس سے زیادہ

اور کسی میں صرف وہی وارث قرار پاتی ہے۔

مرد اور عورت کی گواہی کی برابری یا نابرابری کے سلسلے میں یہ بات قابل ذکر ہے کہ دونوں کی گواہی کی وقعت اور اہمیت مختلف حالات میں مختلف ہوتی ہے۔ قرآن میں ایسی صرف ایک حالت مذکور ہے جس میں دو عورتوں کی گواہی کو ایک مرد کے گواہی کے برابر سمجھا جائے گا۔ بعض مشکل حالات میں جس کا تعلق عورتوں سے ہو' عورت کی ہی گواہی کافی ہو گی۔ محض ایک حالت میں اس کی گواہی کو کمزور قرار دیا جانا اسے مرد سے کمتر نہیں ثابت کرتا بلکہ اس کا مقصد شہادت کو زیادہ سے زیادہ مصدق و معتبر بناتا ہے۔ اور یہی وجہ ہے کہ بعض معاملات میں چار مردوں کی شہادت مطلوب ہوتی ہے جیسا کہ ان آیات کریمہ سے ظاہر ہے والتی یاتین الفحشة من نسائکم فاستشہدو علیہن اربعة منکم (النساء۔ ۱۵)

الذین یرمون المحصنت ثم لم یاتوا باربعة شہداء فاجلدوھم ثمنین جلدة (النور: ۴)

عورتوں کے اعلیٰ مناصب پر فائز ہونے کے سلسلے میں اسلام کا موقف یہ ہے کہ اگر عورت کسی مملکت کے اعلیٰ منصب پر فائز ہونے کی اہلیت رکھتی ہے تو ضرور ایسا کرے کیوں کہ قرآن میں اسے اس موقع سے محروم رکھنے کی تائید میں کوئی آیت موجود نہیں ہے بلکہ ملکہ سبا کا ذکر ملتا ہے جو ایک مملکت کے منصب اعلیٰ پر فائز تھیں۔ دراصل لوگ اس مسئلہ پر اس حدیث نبوی کو بنیاد بناتے ہیں ۔ کہ "ولن یفلح قوم ولّوا امرھم امراتہ" (ترمذی، نسائی و ابن حنبل) حالانکہ اس کا ایک خاص موقع و محل تھا۔ جب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو معلوم ہوا کہ اہل

فارس پر بنت کسریٰ حکومت کر رہی ہے تب آپ نے یہ جملہ ادا کیا تھا - یہاں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی مراد اس وقت کے اہل فارس سے ہی تھی جن کا کفر کی تاریکی سے نکلنا محال نظر آرہا تھا- گویا یہ مسلمانوں کے لئے اپنے ایمان کو پختہ کرنے کا ایک اشارہ تھا-

عورت کی منصب اعلیٰ سے سر فرازی کی ایک مثال حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے دور میں بھی ملتی ہے جب شفاء بنت عبداللہ المخزومیہ کو مدینہ کے صرافہ بازار کا نگراں مقرر کیا گیا- ظاہر ہے کہ اس منصب کے لئے دینی ثقاہت اور دنیاوی سوجھ بوجھ اور تجربہ' تینوں کی ضرورت تھی' جن کو پورا کئے بغیر انھیں اس منصب کے لئے منتخب نہیں کیا گیا ہوگا -زمانے کی ترقی کے ساتھ ساتھ ہم دیکھ رہے ہیں کہ مسلم ممالک میں بھی عورتیں وزارتی اور دیگر انتظامی منصبوں پر خدمت انجام دیتی رہی ہیں (مثلاً سوڈان ،پاکستان ،بنگلہ دیش ،ترکی)

اسلام نے جہاں عورت کے حجاب لازم قرار دیا ہے وہیں چہرہ اور ہاتھ کھلے رکھنے کی رعایت بھی رکھی ہے ورنہ اسے چلنے پھرنے میں دقت ہوگی -اس کے ساتھ یہ بھی ہے کہ پردہ ادب اور اعتدال کی حد میں رہنے کی شرط کے ساتھ ایسی آرائش کی اجازت دیتا ہے جو فتنے کا باعث نہ بنے -اگر پردہ عورت کے کاموں کی انجام دہی میں حائل ہوتا تو اسلام سے پہلے اتارے جانے والے مذہب' مسیحیت' کے مقدس صحیفے میں عورتوں کو سر ڈھکنے کی ہدایت نہ کی جاتی- واضح رہے کہ آج مسلمان عورتوں میں پردے کی جو شکل رائج ہے اس کا تعلق برسوں سے چلتے آئے رسم ورواج سے زیادہ ہے نہ کہ اسلام کی بنائی ہوئی شکل سے-اگر چہرہ ہر وقت ڈھکنا مقصود ہوتا تو عورتوں کو طواف کعبہ کے لئے چہرہ کھلا رکھنے کی

اجازت ہر گز نہ ہوتی - تجربے سے یہ بات ثابت ہے کہ پردے کی پابندی مسلمان عورت کو اعلیٰ تعلیم حاصل کرنے اور مختلف شعبوں مثلاً تدریس' طب ، نرسنگ اور انتظامیہ میں خدمات کی ادائیگی میں حائل نہیں ہوتی ہے -واضح رہے کہ چہرہ کھلا رکھنے سے مراد یہ نہیں ہے کہ ہر وقت اسے کھلا ہی رکھا جائے بلکہ اس کا تعلق مختلف حالات سے ہے جن میں کسی عورت کو کام کرنا پڑ سکتا ہے -باہر نکلنے کی صورت میں تو اسے چہرہ ڈھکنا ہے اس طرح کہ آنکھیں چھپنے نہ پائیں-

حجاب ہی سے مربوط ایک مسئلہ ہے عورت کے لباس کا' تو قرآن میں کسی ایسے لباس کی تخصیص نہیں جسے اسلامی لباس قرار دیا جائے -ہاں لباس کی وضع کیسی ہو اس کی ہدایت ضرور ہے' یعنی ایسا لباس جس سے جسم اور اس کے خطوط کی نمائش نہ ہو -اب مختلف معاشروں میں موسم' حالات اور ضروریات کے مطابق اس کی کوئی شکل اختیار کی جاسکتی ہے-دیکھنے میں آیا ہے کہ جس ماحول اور حالات میں رہنے والے لوگ اپنے لئے کس لباس کا انتخاب کرتے ہیں وہ ان کے کام میں مزاحم نہیں ہوتا- مثال کے طور پر ہندستان میں ساڑی اور بلاؤز عورتیں عام طور پر پہنتی ہیں-اس کے پلو کو بار بار سنبھالنا پڑتا ہے لیکن کسی عورت کو یہ کہتے ہوئے نہیں سنا گیا کہ وہ اس کے کام میں مزاحم ہو رہی ہے تو سوچنے کی بات ہے کہ حجاب کس طرح کام میں مخل ہو سکتا ہے-

اسلام چار شادیوں کا حکم نہیں دیتا بلکہ مشروط طور پر رخصت دیتا ہے- اسلام مردوں کو ایک سے زیادہ شادیاں کرنے کی ترغیب نہیں دیتا اور اس سلسلے میں اگر کوئی آیت قرآن کریم میں ہے تو اس کا تعلق یتیم ہو جانے والی لڑکیوں کی کفالت سے ہے کہ اگر کوئی صاحب استطاعت شخص بشرط عدل ایسا کر سکے تو اس کی

گنجائش ہے۔اس رعایت کا مقصد بعض مخصوص حالات کا حل نکالنا ہے جیسا کہ جنگ کے زمانے میں مردوں کی تعداد کم ہو جانے یا کنواری عورتوں کی تعداد میں اضافے کی صورت میں ہوتا ہے۔دنیا کی دیگر اقوام اِن دو حالات میں مخصوص اقدامات کرتی رہی ہیں مگر اس کا طریقہ کار یکسر منفی تھا۔ازدواج کے شعبہ میں عورت کی آزادی کا ایک اہم ثبوت یہ ہے کہ اگر اس کا شوہر دوسری شادی کا قصد کرے تو پہلی بیوی کو اس سے طلاق کے مطالبے کا حق ہے۔

اسلام میں ایک سے زائد شادی کی اجازت کی استثنائی حالت پر مغرب کے اعتراض کا ایک مضحک پہلو یہ ہے کہ اسے اس پر کوئی اعتراض نہیں کہ مرد بیوی رکھے یا نہ رکھے لیکن کئی کئی داشتاؤں سے دل بہلائے اور ازدواجی دائرے سے باہر بھی اپنی جنسی سرگرمی جاری رکھے حالانکہ مرد کو ایسی آزادی کی ضمانت دنیا کے کسی بھی مذہب یا نظام اخلاق نے نہیں دی۔

اسلام بے شک مسلمان مرد کو ہی غیر مسلمہ سے شادی کی اجازت دیتا ہے کیوں کہ اس کے یہاں سابقہ سماوی مذاہب کا یکساں احترام ہے اور انبیاء سابقین پر ایمان اسلامی عقیدے کا لازمی جزو ہے اس لئے مسلمان مرد کی عیسائی یا یہودی بیوی اپنے مذہبی شعائر کی ادائیگی کے لیے آزاد ہے اور وہ شوہر ان شعائر کا پورا احترام کرتا ہے ۔اس کے برعکس دیگر سماوی مذاہب میں اسلامی عقائد کی حرمت واحترام کی ضمانت نہیں دی گئی ہے اس لئے کسی عیسائی یا یہودی سے یہ توقع کیسے کی جائے کہ وہ اپنی مسلمان بیوی کے عقیدے کا احترام کرے گا ۔ہو سکتا ہے کہ وہ اس عنوان سے اس پر سختی وزیادتی کرے، اسے دینی امور کی انجام دہی سے روکے اور اس عورت سے ہونے والے بچوں کو اسلام اختیار کرنے سے منع کرے۔

اسلام کی تعلیمات کی پوری تاکید مرد وزن اور مرد اور سماج کے باہمی ربط سے ایک صالح معاشرے کی تشکیل پر ہے جس میں معاشرتی زندگی کے ہر شعبے میں فرد کے وقار اور اس کی آزادی کے تحفظ کی پوری ضمانت دی گئی ہے۔اسلام نے انسانی زندگی کی کامیابی کے لئے مقصد اور اس کے ذرائع دونوں کے جائز ہونے کی شرط رکھی ہے۔یہی وہ اصول ہے جو آزاد منشوں کے حلق سے نیچے نہیں اترتا ۔بے مہار آزادی یعنی (Uncontrolled Freedom) کے متلاشی اور حامی حضرات زندگی کے تمام شعبوں میں عورت کے لئے مرد کے مساوی شرکت کے حقوق کی مندرجہ ذیل تاویلات پیش کرتے ہیں۔

(الف) انسان اپنی سرشت میں حیوان ہے تو حیوانی جبلتیں ضرور اس پر غالب آئیں گی اور وہ ان کے آگے سپر ڈال دے گا۔

(ب) اسلام عورتوں کو یکساں مواقع سے محروم کر کے دنیا کی دوسری قوموں کے ساتھ دنیاوی ترقی کی راہ میں رکاوٹ ڈالتا ہے اور اسی لئے وہ حرمت و عصمت کے نام پر عورت کو طرح طرح کی پابندیوں میں جکڑے ہوئے ہے۔

(ج) عورت جسمانی اور ذہنی ہر اعتبار سے مردوں کے برابر ہے ۔یورپ نے اپنی علمی تحقیقات سے غفلت کے اس قدیم پردے کو چاک کر دیا ہے کہ عورت صنف نازک ہے اور ناقص العقل ہے۔

(د) اگر یہ تسلیم بھی کر لیا جائے کہ عورت جسمانی طور پر کمزور ہے مرد کے مقابلے میں تو اس کے ضعف کی وجہ اس کے قویٰ کا عدم استعمال یا تربیت کا فقدان یا اس کی خامی ہے۔

(ہ) اسلام زوجیت کو معاشرت کا اصل اصول بنا کر عورت کی سرگرمیوں کا دائرہ محدود اور اسے مرد کا محتاج بنائے رکھنا چاہتا ہے -

ان تاویلات کے جواب کی تمہید یہ ہے کہ انسانوں کا کوئی بھی طبقہ خواہ وہ کسی ضابطۂ اخلاق یا مذہب کی پیروی ضروری سمجھتا ہو یا نہ سمجھتا ہو اس حقیقت سے انکار نہیں کرے گا کہ انسان تمام مخلوقات میں اپنی صلاحیتوں اور تدبر کے اعتبار سے افضل ہے - تو پھر اس بات کو بھی نہیں جھٹلایا جا سکتا کہ خالق کائنات نے انسان کو اس کی بہترین صلاحیتوں کے ساتھ پاکیزہ مقاصد کے حصول کے لئے وجود بخشا ہے - اسلامی عقیدے کی بنیاد خالق و مخلوق کے درمیان ایک اٹوٹ رشتے پر رکھی گئی ہے - لیکن اس دور کے انسان کی آساں طلبی نے کسی بھی ضابطۂ اخلاق کے تئیں بڑا سطحی رویہ اختیار کیا ہے - اسلام ان تمام مخرب اخلاق اعمال پر کڑی نگاہ رکھتا ہے جن سے معاشرتی فساد رونما ہونے کا اندیشہ ہو - مثلاً شراب نوشی یا بے پردگی' بظاہر تو انفرادی اعمال ہیں لیکن اسلام کی نظر میں یہ اس بنا پر قابل گرفت ہیں کہ اس سے لوگوں پر عیش پرستی اور شہوانیت کے دورے پڑنے لگتے ہیں -

عورت کو حرمت و عصمت کے نام پر پابندیوں میں جکڑنے والی تاویل کی کوئی ٹھوس بنیاد نہیں ہے - یہاں ہمارا سوال یہ ہے کہ اسلام جو دنیا کو صحیح طور پر برتنے کی تعلیم دیتا ہے اور رہبانیت کو کفر و گمراہی تصور کرتا ہے وہ ترک دنیا کی ترغیب کیوں دینے لگا - یہاں دنیا کو برتنے اور دنیا کے ہاتھوں برتے جانے کے فرق کو ملحوظ رکھنا ہو گا - دنیا کے ہاتھوں برتے جانے کا مطلب تو یہی ہوا کہ عورت جنس بازار بن جائے اور مغرب کے صارفانہ نظام اقدار میں خود کو ضم کر دے - مغرب کا یہ نظام اقدار زیادہ سے زیادہ انسانوں پر اپنے مفاد پرستانہ فکر و فلسفے کا تسلط

قائم کرنا چاہتا ہے -اور اس مقصد کو وہ حاصل کرنا چاہتا ہے فرد کی آزادی ،انسانی حقوق کے تحفظ اور جنسی تفریق کی دیواروں کو گرانے کا نعرہ لگا کر مادیت کا براہ راست تصادم روحانیت سے ہے ،اس لئے مغرب ہر اخلاقی اور مذہبی نظام خصوصاً اسلام جیسے مزعوم حریف کے پیرا اکھاڑنے کے لئے ایڑی چوٹی کا زور لگاتا رہتا ہے- ہر چند کہ وہ اپنی ہی دلیلوں سے پے در پے شکست کھائے چلا جارہا ہے' لیکن ایک طمع اور ہوس ہے جو اسے دنیا کو مادی خوش حالی کے دام فریب میں گرفتار کرنے پر مجبور کرتی رہتی ہے-اگر اس کے پاس خالق، مخلوق کے رشتے کا کوئی تصور ہوتا تو انسانی خوشحالی کے لئے ہر طرح کی بددیانتی کو روا نہ رکھتا، علاقے غصب کرنے کے لئے انسانوں کا خون بے دردی سے نہ بہاتا' حق کو ناحق اور ناجائز کو جائز نہ بناتا- خالق و مخلوق کے رشتے اور آخرت و عقوبت کا تصور انسانوں کے طرز عمل اور طرز فکر دونوں پر اثر انداز ہوتا ہے-اس کے نیچے میں رضائے الٰہی کے حصول کے ساتھ ساتھ زمین پر امن و سلامتی ،دیانت داری ،امانت داری اور پاکیزگی کا قیام بھی ہوتا ہے-

یہ تادیل کہ عورت اور مرد میں جسمانی و ذہنی قوت و صلاحیت یکساں ہوتی ہے اور یہ کہ یوروپ کی علمی تحقیقات نے پردۂ غفلت کو چاک کردیا ہے' ناقص تعلیم کے ذریعے مغرب سے مشرق میں آئی ہے- مرد و زن میں فطری مساوات کے یوروپی نظریے کے مؤید قاسم امین ہیں جنھوں نے اپنی کتاب المرأة الجديدة میں یوروپی موقف کی پیروی کی-انہوں نے اس موقف کی حمایت میں انیسویں صدی کے سائنسدانوں مثلاً فرش لو اور مے تن جازو کی آراء کا حوالہ دیا جن کا فرمانا تھا کہ عورت تمام قوائے عقلیہ میں مرد کے برابر ہے-واقعہ

یہ ہے کہ انیسویں صدی کے بعد میں یوروپ میں ہونے والی تحقیقات نے خود ہی فرش لو اور ریے تن جازو کے نظریے کو باطل قرار دیا- ایڈورڈ ولیم لین نے بھی اسی مساوات بین الجنسین کے مفروضے پر اسلام کو ہدف ملامت بنایا- آخر ڈاکٹر الیکس کیرل نے عورت اور مرد کے قویٰ کے فعلیاتی فرق کا تجزیہ کر کے اس غلط فہمی کا ازالہ کیا- مرد اور عورت کا فرق محض جنسی اعضاء کی خاص شکل، رحم کی موجودگی اور حمل کی وجہ سے ہی نہیں ہے بلکہ علم تشریح کے میدان میں جدید ترین تحقیقات اور تصانیف سے بھی یہ بات ثابت ہے کہ دونوں کی اوسط عمر، دماغ ،اور دل کے حجم اور وزن ،دماغی لہریوں کی تعداد اور شکل ، عضلات کے حجم اور قوت میں فرق ہے -اور جب ان تمام پہلوؤں سے ان دونوں کے درمیان فرق کا اثبات ہو رہا ہے تو دونوں کو مساوی حیثیت دینے میں اپنے آپ حیاتیاتی تضاد پیدا ہو جائے گا- مزید یہ کہ دونوں کی طبعی قوت میں دو اور تین کا تناسب ہے تو یہ کہنا کہ صنعتی دور کی آسائشوں کے حصول کی دوڑ میں عورت کو ضرور گھسیٹنا چاہیئے کہاں تک درست ہے-

عورت میں طبعی قوت کے نسبتی فرق اور قویٰ کے ضعف کی وجہ بعض یوروپین مفکروں اور سائنسدانوں نے یہ بیان کی ہے عورت کو ایسے ماحول میں رکھا ہی جاتا ہے جہاں اس کے قویٰ کا استعمال اس طرح نہیں ہو پاتا جیسے مردوں کا ہوتا ہے- اس دلیل کی حمایت میں لاریٹ اور ریے تن جازو پیش پیش رہے ہیں - اس مسئلہ کو آج کی متمدن دنیا کے مقابلے میں ان خطوں میں آباد انسان گروہوں کی زندگی کے سامنے رکھ کر دیکھیں جہاں تہذیب کی روشنی ابھی نہیں پہنچ پائی ہے- مطلب یہ کہ جو قومیں اس دور میں بھی وحشیانہ زندگی گزار رہی ہے ان میں

وحشت' مردوں اور عورتوں میں یکساں ہے- مزید یہ کہ اس ماحول میں رہنے والی عورتیں ہر طرح کی محنت مشقت کرتی ہیں- خطرات سے دوچار ہوتی ہیں' غرضیکہ زندگی کے مسائل کو جھیلنے میں مردوں ہی کی طرح اپنا کردار نبھاتی ہیں' لیکن مرد کے مقابلے میں جسمانی اور دماغی فرق اس عورت میں بھی متمدن دنیا کی عورت کی ہی طرح نمایاں نظر آتا ہے جب کہ کارزار حیات میں اس کی یکساں مشارکت کی بدولت اس وحشیانہ ماحول میں اس فرق کو وقت گذرنے کے ساتھ ساتھ معدوم ہو جانا چاہئے- اس حقیقت سے تحریک پاکر ۱۹ویں صدی انسائیکلو پیڈیا کا مصنف دوفاریتی یہ نتیجہ اخذ کرتا ہے کہ تمدن کی ترقی عورت اور مرد کے طبعی اختلاف کو زیادہ کر رہی ہے- عورت کی ترقی کے حامی ان بنیادی حقیقتوں سے ناواقفیت کی بنا پر دونوں صنفوں کو ایک ہی قسم کی تعلیم' اختیارات اور ذمے داریاں دینے کے طالب ہیں جب کہ یہ فرق فطری طور پر نباتات وجمادات میں بھی موجود ہے اور طبیعی وفلکیاتی قوانین کے تابع ہے- عورت اور مرد کی جداگانہ حیثیت کو نظر انداز کر کے انسان نے جو نظام بنایا اس نے تمدن کے اندر زبردست خرابیاں پیدا کیں- اس طرح دونوں صنفوں کے درمیان جو آزادانہ اختلاط ہوا اس نے جدید معاشرے سے نہ صرف یہ کہ عصمت وعفت کا تصور ختم کر دیا بلکہ نوجوان نسل کو بڑے پیمانے پر اخلاقی اور نفسیاتی بیماریوں میں بھی مبتلا کر دیا-

زوجیت کو معاشرت کا زریں اصول بنانے کی خاص مصلحتیں ہیں- آزادی کا مطالبہ کرنے والی عورت جو زوجیت کی راہ سے خود پر عائد ہونے والی ذمے داریوں سے منحرف ہے اس کا جواب بہت پہلے فرانسیسی عالم ژاں سیماں دے چکا ہے- اس

نے اپنے ایک ہم عصر دانشور نورویہ کی کتاب پر تبصرہ کرتے ہوئے لکھا:

"عورت کو چاہئے کہ وہ عورت رہے .... وہ اپنے ان مدارج سے واقف ہو جائے جو قدرت نے اسے دیئے ہیں اور ان فرائض کو ادا کرے جو قدرت نے اس سے متعلق کیے ہیں"۔

پروفیسر حیوم فرید نے ۱۸۹۵ کی اپنی ایک تصنیف میں ان عورتوں پر سخت تنقید کی تھی جنہیں معاشرت کے اصل اصول یعنی زوجیت سے نفرت ہے۔

اسی زمانے کا ایک اور اسکالر آگست کونن لکھتا ہے:

"مگر وہ لا آف نیچر جو جنس محبّ (عورت) کو منزلی زندگی کے لئے مخصوص رکھتا ہے اس میں کبھی کوئی تغیر واقع نہیں ہوا۔"

روزمرہ زندگی سے اس کی ایک مثال ذہن میں آرہی ہے۔ وہ یہ کہ کسی گھر میں نئی عمر کے بچے اور بچیاں خانہ داری کے بہت سے امور کی انجام دہی اپنی آنکھوں سے دیکھتے ہیں لیکن ان امور کی نقالی اپنے طفلانہ انداز میں لڑکی ہی کرتی ہے لڑکے نہیں کرتے۔ یہ اور بات ہے کہ بعض ایسے امور ہیں جن میں دونوں یکساں طور پر دلچسپی کا اظہار کرتے ہیں۔ یوروپی علماء اور مصنفین کا سرخیل سیموئل سائلس کہتا ہے کہ:

"قدیم اہل روما کے نزدیک عورت کی سب سے زیادہ قابل تعریف اور اعلیٰ درجے کی قابل ستائش بات یہ سمجھی جاتی تھی کہ وہ گھر میں بیٹھے۔ یعنی اس کی تعلیم و تربیت کا مقصد گھر کو بہتر بناتا ہے۔"

سائنس عورتوں کی آزادی اور تعلیم کے بارے میں یوروپ کی عام رائے کو جنون اور مدنیت کے لئے بے حد مضر قرار دیتا ہے -یوروپی اسکالر پروڈن مرد و عورت کے درمیان فرق کے اندازے کے لئے معاشرے کی تکوین کے تین عناصر علم ، عمل اور عدالت کی روشنی میں دونوں کی صلاحیتوں کے جائزے پر زور دیتا ہے-

گذشتہ دو صدیوں کی تحقیقات و مطالعات کی روشنی میں ایک خاتون اسکالر ڈاکٹر میرین ہلیرڈ (Marrıon Helliard) مرد عورت کے آزادانہ اختلاط کے خلاف اپنے مضمون میں لکھتی ہیں:

> ''بحیثیت ڈاکٹر میں یہ تسلیم نہیں کرسکتی کہ عورت اور مرد کے درمیان افلاطونی محبت یا بے ضرر تعلقات بھی ممکن ہیں جو کافی دیر تک ایک ساتھ اکیلے رہیں-
>
> میں اتنی غیر حقیقت پسند نہیں ہوسکتی کہ یہ مشورہ دوں کہ نوجوان لڑکے اور لڑکیاں ایک دوسرے کا بوسہ لینا چھوڑ دیں -مگر اکثر مائیں اپنی لڑکیوں کو اس سے آگاہ نہیں کرتیں کہ بوسہ صرف اشتہا پیدا کرتا ہے نہ کہ وہ جذبات کو تسکین دیتا ہے-''

یہاں خاتون ڈاکٹر یہ بہر حال تسلیم کررہی ہیں کہ آزادانہ اختلاط کے ابتدائی مظاہر جذبات میں ٹھہراؤ پیدا کرنے کے بجائے انہیں ہوا دے کر نفسانی خواہش کو تسکین کے مرحلے کی طرف لے جاتے ہیں-

اختتامیہ

اسلام کے خاص اصول مدنیت و معاشرت نے عورتوں کے ساتھ جو حسن سلوک کیا وہ کسی مصنف و مورخ کی نظر سے پوشیدہ نہیں - آج مغرب میں اعتدال کی حد سے گزری ہوئی زندگی نے جو نتائج پیدا کیے ہیں انھیں دیکھ کر سنجیدہ فکر لوگ وہی طریقہ اختیار کرنا چاہتے ہیں جواب سے چودہ سو سال پہلے اسلام نے دنیا کو بتایا تھا - گویا کہ عورت اور مرد کے آزادانہ اختلاط کو مغرب کے دردمند افراد شدت سے محسوس کر رہے ہیں لیکن مغربی نظام سے مرعوب بھی ہیں - واضح رہے کہ مغربی تصور مساوات کی تائید کرتے ہوئے قاسم امین نے بھی اس اندیشے کی طرف اشارہ کیا تھا کہ مساوات کے عام یوروپی تصور پر عمل کرنے کی صورت میں عورت گھر سے نکل کر اپنی ضروریات پوری کرنے کے لئے مجبور ہو گی - اور پھر اسے منزلی دائرے میں محدود رکھنے کے نظام کو توڑنا پڑے گا -

ہندستان میں جہاں مسلمان دوسری اکثریت کا درجہ رکھتے ہیں اسلام کے اصول معاشرت نے کئی معروف مصنفوں اور دانشوروں کو اسلام اور دیگر مذاہب میں خصوصاً ہندومت میں عورتوں کی حیثیت کے تقابلی مطالعے کی ترغیب دی - سوشل سائنٹسٹ پر بھات مکرجی اپنی کتاب "ہندو ویمن" (۱۹۷۸) اور رنجنا کماری نے اپنی تصنیف *Female Sexuality* میں ہندومت کے مذہبی لٹریچر کے حوالے سے ہندوازم میں عورت کی ان صنفوں کی نشاندہی کی ہے جن سے معلوم ہوتا ہے کہ اگرچہ عورت تخلیقی قوت کی حامل کی حیثیت سے قابل پرستش سمجھی گئی ہے لیکن اس کا وقار و احترام مرد کی تابعداری سے مشروط ہے جس لمحے وہ اس اطاعت خاوند کے حصار سے نکلی تو اس کا احترام بھی ختم ہو جائے

گا- شوہر ہی اس کے لئے ذریعہ نجات ہے' وہ اپنی ذات میں گناہوں کا پشارہ ہے جیسا کہ قدیم یونانیوں کا عقیدہ تھا ،بے وفا ہے اور گمراہی کا سرچشمہ ہے-اس کے برعکس، جیسا کہ ابتدائی صفحات میں ذکر ہو چکا ہے ،اسلام نے عورت کو ان تمام قیود بیجا سے آزاد اور تمام الزامات سے بری کر دیا ہے-

اس ضمن میں ایک اور تصنیف "اسلام میں عورت" قابل ذکر ہے جس کے مصنف مشہور ماہر غالبیات اور اسلام شناس جناب آنجہانی مالک رام ہیں-اس کتاب کا ترجمہ "المرأۃ فی الاسلام " کے عنوان سے گرودیال سنگھ مجذوب نے کیا ہے -تعارف مشہور نقاد نیاز فتحپوری کا ہے -مالک رام صاحب نے اس کتاب میں اسلامی معاشرے میں بیٹی ،بیوی اور ماں کی حیثیت سے عورت کے کردار کا تاریخی تناظر میں جائزہ لیا ہے-انہوں نے مذکورہ حیثیتوں سے اسے حاصل ہونے والے حقوق، نکاح کی سماجی اہمیت اس کی شرائط ،مقاصد، عورت کی شہادت کی قدر و قیمت ،میراث میں اس کا حصہ' پردہ وغیرہ اور اس کی فضیلت اہم موضوعات کا بھرپور احاطہ کیا ہے' جس کے لئے انہوں نے قرآن و حدیث سے استناد کیا ہے-

اب ذرا اس سیاق و سباق میں آزادیٔ نسواں کی تحریک پر نظر ڈالیں جو امریکہ میں پروان چڑھی -اس تحریک کے نتیجے میں رونما ہونے والے جنسی انقلاب کے پیش نظر اس کے آغاز کو سانحہ ہی کہا جا سکتا ہے-یقیناً معاشرے میں عورت کے مقام کو بلند کرنے کی غرض سے بعض دردمندوں نے اس تحریک کا بیڑا اٹھایا ہو گا لیکن معاشرہ فطری تقاضوں کو بالائے طاق رکھ کر ایک الگ راہ پر چل نکلا- عورت نے مرد کے ہاتھوں اپنے استحصال اور محتاجی کے حصار سے نکلنے

کے لالچ میں اس تحریک میں بڑھ چڑھ کر حصہ لیا۔ لیکن رفتہ رفتہ یہ تحریک مرد کے خلاف ایک انتقامی کارروائی کی شکل اختیار کر گئی یہاں تک کہ مرد ان کے نزدیک باپ بھائی بیٹے اور شوہر کی صورت میں ازلی دشمن ٹھہرا۔ اس تحریک کو نوجوانوں مردوں میں مقبولیت ملی تو اس کی وجہ ان کا خبث باطن تھا۔ آزادی کا جنون جب عورت پر پوری طرح طاری ہو گیا تو وہ ان ہوسناک نوجوانوں کی دسترس میں آگئی۔ حقوق حاصل کرنے کی دھن میں وہ گھرداری سے غافل رہی یہاں تک کہ وہ بڑھاپے کی طرف قدم بڑھانے لگی تو اس کی آنکھ کھلی۔ اب وہ اپنے گھربار کی ہونا چاہتی ہے تو وقت اس کا ساتھ نہیں دیتا۔ اب وہ جائے کہاں۔ جس معاشرے کا وہ حصہ ہے وہاں باپ اور بھائی کے گھر میں رہنے کی گنجائش ہے نہیں۔ اگر معاشی طور پر وہ خود کفیل ہے تو ان کے کرائے دار کی حیثیت سے رہ سکتی ہے۔ یہاں گھربار کے ذکر کا مقصد یہ ہے کہ عورت کی اعلیٰ تعلیم، ملازمت، سماجی حیثیت غرضیکہ ہم عصر ترقی سے اس کی ہم آہنگی اسی حالت میں ایک خوبی ثابت ہو سکتی ہے جب وہ ایک عائلی وحدت کا حصہ بن کر رہے۔

اس گفتگو کے اختتام سے پہلے مختصراً یہ عرض کرا دینا برمحل ہو گا کہ اسلام پر مستغربین کے لگائے گئے الزامات اور ان کی تاویلات کا سبب اہل مغرب کی طرف سے اسلام کے اصولوں کی عاجلانہ اور جزوی تعبیر کا رجحان ہے۔ اس کی مثال ایسی ہے کہ کوئی سہل پسند شخص قرآن کی نصف آیت ''لا تقربوا الصلاۃ'' سے دلیل پیش کر کے خود کو نماز کی ادائیگی سے بری الذمہ سمجھ لے اور یہ سوچنے کی زحمت نہ کرے کہ اس کا دوسرا حصہ ''وانتم سکاری'' بھی ہے۔

کتابیات

۱ - مسلمان عورت۔ فرید وجدی -ترجمہ مولانا ابوالکلام آزاد

۲ الاسلام بین الحقیقۃ والادعاء حامد طاہر

۳ المراۃ فی الاسلام مالک رام ترجمہ گرودیال سنگھ مجذوب

۴ خاتون اسلام (مولانا) وحیدالدین خاں

۵ پردہ (مولانا) ابوالاعلیٰ مودودی

۶ جدید دنیا میں اسلام۔ مسائل اور امکانات :مرتبہ آل احمد سرور

۷ *Muslim Women in World Religious Perspective* Arifa Farid

۸ *The Rights of Women in Islam* Murthada Mutahhari

کبیر الدین فوزان

منطقہ قطبی میں نماز روزہ کے اوقات
ایک تجویز

قرآن کریم عربی زبان میں اور عرب نبیؐ پر نازل ہوا ہے یعنی دونوں (قرآن، نبی) کے اولین مخاطب اہل عرب تھے اور عرب منطقہ استوائی میں واقع ہے۔ اس لئے بہت سے احکام عرب اور منطقہ استوائی کے مخصوص احوال وظروف سے متعلق ہیں۔ مثلاً حضورؐ نے مدینہ منورہ میں ارشاد فرمایا" لاتستقبلوا القبلنه ولا تستدبروها ولکن شرّقوا اوغرّبوا یعنی قضائے حاجت کے وقت نہ قبلہ کی طرف رخ کرو اور نہ پشت بلکہ مشرق یا مغرب کی جانب رخ کرکے بیٹھو۔ اس حدیث میں جو مشرق اور مغرب کی طرف رخ کرکے قضائے حاجت کا حکم دیا گیا ہے اس کے مخاطب اہل مدینہ تھے۔ ہندستان والے مشرق یا مغرب کی طرف رخ کرنے کی بجائے شمال یا جنوب کی طرف رخ کریں گے تو یہ

مولانا کبیر الدین فوزان، مدرسہ نور الاسلام، پورنیہ، بہار

عمل نہ صرف یہ کہ بلکہ خلاف حدیث نہ ہوگا بلکہ منشائے حدیث کے عین مطابق ہوگا۔

اسی طرح قرآن میں نماز روزہ کی ادائگی کے جو اوقات بیان کیئے گئے ہیں اس کی تجدید و تعیین شمسی و قمری ظواہر و علامات سے متعلق ہیں - ظاہر ہے یہ تعیین اوقات منطقہ استوائی (خط سرطان اور خط جدی کے درمیان واقع علاقہ) کے رہنے والوں کے لئے ہیں، جہاں یہ بدلتے ہوئے شمسی اور قمری ظواہر رونما ہوتے ہیں اور رات دن کا وقت تقریباً برابر ہوتا ہے یا چند گھنٹوں کا معمولی فرق ہوتا ہے -- لیکن شمالی یا جنوبی منطقہ قطبی (67 ڈگری عرض البلدہ سے 90 ڈگری عرض البلد تک کے درمیان واقع علاقہ) جہاں یہ ظواہر نہیں پائے جاتے یا منطقہ معتدلہ کے وہ خطے جہاں یہ علامات طویل وقفہ کے بعد ظہور پذیر ہوتی ہیں وہاں کب اور کیسے ان موقتہ فرائض کو ادا کیا جائے گا؟ اس کے بارے میں قرآن و حدیث میں کوئی صراحت نہیں ہے اور نہ ہی صحابہ کرام اور ائمہ مجتہدین کو اس پر غور و فکر اور اجتہاد کرنے کی ضرورت محسوس ہوئی - یعنی عہد رسالتؐ سے مجتہدین کے زمانے تک مسلمانوں کے سامنے یہ کوئی مسئلہ ہی نہیں تھا - البتہ چوتھی صدی ہجری کے بعد جب مسلمان شمال مغرب کی طرف پھیلے اور ترکی، اٹلی، سسلی ، اسپین اور بلغاریہ وغیرہ پہنچے تو انہیں شمسی و قمری ظواہر میں تغیر اور رات دن کی لمبائی میں واضح فرق معلوم ہوا اور نماز روزہ کی ادائگی میں غیر معمولی دشواری ہونے لگی تب فقہاء متاخرین یعنی پانچویں صدی ہجری کے علماء دین کے سامنے یہ مسئلہ آیا جس پر گذشتہ ایک ہزار سال سے بحث ہو رہی ہے اور علماء دین مسلسل اجتہاد کرتے آرہے ہیں اس کے باوجود یہ مسئلہ آج بھی اجتہاد طلب بنا ہوا ہے۔

سوال یہ ہے کہ شمال و جنوب کے جن خطوں میں دن کی لمبائی 12 گھنٹے کی بجائے 22-23 گھنٹے کی ہوتی ہے (بلکہ جوں جوں شمال یا جنوب کی جانب بڑھتے جائیں گے توں توں موسم گرما میں دن کی لمبائی اور موسم سرما میں رات کی لمبائی بڑھتی جائے گی حتیٰ کہ قطبین پر چھ مہینے کا دن اور چھ مہینے کی رات ہوتی ہے) یا جہاں شفق غروب ختم بھی نہیں ہو پاتا کہ شفق طلوع نمایاں ہو جاتا ہے وہاں کس طرح لوگ پنج وقتہ نماز ادا کریں گے اور کیسے 24 گھنٹوں سے لے کر چھ مہینے تک کا روزہ رکھ سکیں گے۔

اس سلسلہ میں صاحب درالمختار کہتے ہیں.

" وفاقد وقتهما كبلغار فان فيها يطلع الفجر قبل غروب الشفق فى اربعينية الشتاء مكلف بهما فيقدر لهما" (اور جن کو عشاء اور وتر کے اوقات نہ ملتے ہوں جیسے بلغاریہ والے کیوں کہ وہاں شفق کے غائب ہونے سے پہلے ہی طلوع فجر ہو جاتا ہے - موسم سرما کے چالیس دنوں میں وہ بھی ان دونوں نمازوں کے مکلف ہیں لہذا عشاء اور وتر کے وقت کے لئے اندازہ سے کام لیا جائے گا-)

اس کی تشریح کرتے ہوئے مولف ردالمختار علامہ شامیؒ نے خاص طویل بحث کی ہے جو دلچسپ بھی ہے" فان فيها يطلع الفجر قبل غروب الشفق" کی تشریح میں کہتے ہیں:

" مقتضاه انه فقد وقت العشاء والوتر فقط وليس كذلك بل فقد وقت الفجر ايضا لان ابتداء وقت الصبح طلوع

الفجر وطلوع الفجر يستدعى سبق الظلام ولا ظلام مع بقاء الشفق افاده ح اقول الخلاف المنقول بين مشائخ المذهب انما هو وجوب العشاء والوتر فقط ولم نر احدا منهم تعرض لقضاء الفجر فى هذه الصورة وانما الواقع فى كلامهم تسميته فجرا لان الفجر عندهم اسم للبياض المنتشر فى الافق موافقا للحديث الصحيح كما مربلا تقييد بسبق الظلام على انا لا نسلم عدم الظلام هنا ثم رآيت ط ذكر نحوه"

ترجمہ اس کا مقتضاء یہ ہے کہ وہاں (بلغاریہ میں) صرف عشاء اور وتر کا وقت مفقود ہے حالانکہ ایسا نہیں ہے بلکہ فجر کا وقت بھی مفقود ہے کیوں کہ نماز صبح کے وقت کی ابتدا طلوع فجر ہے اور طلوع فجر اس بات کا متقاضی ہے کہ اس سے قبل تاریکی ہو جب کہ شفق کی موجودگی میں تاریکی ہوتی ہی نہیں ہے۔ یہ حلوانی کا قول ہے۔ میں کہتا ہوں کہ مشائخ مذہب کے درمیان جو اختلاف منقول ہے وہ صرف عشاء اور وتر کے وجوب میں ہے۔ ان میں سے کسی کو ہم نے نہیں دیکھا کہ اس صورت میں قضاء فجر سے تعرض کیا ہو ۔ہاں اس کو فجر کہنے میں اختلاف ہے اس لئے کہ ان کے نزدیک فجر نام ہے " افق میں پھیلنے والی سفیدی" کا حدیث صحیح کے مطابق جو پہلے گذر چکی ہے جس میں اس بات کی کوئی قید نہیں ہے کہ سفیدی سے قبل تاریکی ہو ۔علاوہ ازیں ہم یہ تسلیم نہیں کرتے کہ یہاں تاریکی معدوم ہے۔

فی اربعینیة الشتاء کے ذیل میں صاحب ردالمختار فرماتے ہیں:

" بلغاریہ میں غروب شفق سے پہلے طلوع فجر موسم سرما کے چالیس دنوں میں نہیں ہوتا ہے بلکہ صحیح بات یہ ہے کہ موسم گرما کے چالیس دنوں نہیں ہوتا ہے جیسا کہ بلقانی میں ہے اور بحر وغیرہ کی عبارت یوں ہے" فی اقصر لیالی السنة وتمامه فی ح" یعنی سال کی سب سے چھوٹی راتوں میں -پوری بات ح میں ہے-(ح سے مراد شاید حلوانی ہے) اور بحر کا قول " سال کے سب سے چھوٹے دنوں میں سبقت قلمی ہے جو شارح (صاحب درالمختار) سے بھی سرزد ہو گئی ہے"

شامی کی مذکورہ بالا تشریحات کا خلاصہ یہ نکلا کہ بلغاریہ میں غروب آفتاب کے تھوڑی ہی دیر بعد طلوع فجر ہو جاتا ہے یعنی وہاں عشاء اور وتر کا وقت مفقود نہیں ہوتا بلکہ بعض فقہاء کے نزدیک فجر کا وقت بھی مفقود ہے-مگر ایسا پورے سال نہیں ہوتا بلکہ صاحب درالمختار کے کہنے کے مطابق موسم سرما کے چالیس دنوں میں اور بلقانی و ردالمختار کے مطابق موسم گرما کے چالیس دنوں میں اور صاحب بحر کے نزدیک سال کی سب سے چھوٹی راتوں میں ایسا ہوتا ہے اور نہر کی عبارت کو تو سبقت قلمی ہی قرار دیا گیا ہے -مگر ناچیز کا ناقص خیال یہ ہے کہ اوپر جتنی اور جو جو باتیں کہی گئی ہیں وہ سب کی سب سبقت قلمی یا سبقت کاغذی ہے کیونکہ بلغار سے مراد اگر بلغاریہ (Bulgaria) ہے اور اب تک وہ اپنی ہی جگہ ہے شمال سے جنوب کی طرف نہیں ہٹا ہے تو وہاں کے بارے میں جو جغرافیائی حالات بیان کئے گئے ہیں ایسا لگتا ہے کہ ان مولفین نے بلغاریہ میں رہ کر یہ کتابیں تالیف نہیں فرمائی ہیں بلکہ ایک دوسرے سے سنی سنائی باتیں اپنی اپنی کتابوں میں درج کردی ہیں - چوں کہ ابھی بلغاریہ 42 ڈگری عرض البلد شمال اور 25 ڈگری طول

البلد مشرق میں واقع ہے 42 کی بجائے 45 ڈگری شمالی میں بھی مان لیا جائے تب بھی وہاں موسم گرما میں دن زیادہ سے زیادہ 15 گھنٹہ 23 منٹ کا اور موسم سرما میں کم سے کم 8 گھنٹہ 42 منٹ کا ہوتا ہے اور رات موسم گرما میں کم سے کم 8 گھنٹہ 37 منٹ کی اور موسم سرما میں زیادہ سے زیادہ ۱۵ گھنٹے ۱۸ منٹ کی ہوتی ہے۔ ۸ گھنٹے ۳۷ منٹ میں سے اگر ۲ گھنٹے شفق غروب کے اور ۲ گھنٹے شفق طلوع کے کل چار گھنٹے وضع کردئے جائیں تب بھی دونوں کے درمیان ۴ گھنٹے سے زیادہ مدت کی رات باقی رہتی ہے اس لئے وہاں عشاء' وتر اور فجر کے اوقات نہیں پائے جانے کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا ہے (واللہ اعلم بالصواب) البتہ جہاں شفق غروب اور شفق طلوع باہم متصل ہوتے ہیں یعنی مغرب میں شفق غروب موجود ہی رہتا ہے کہ مشرق میں شفق طلوع ظاہر ہونے لگتا ہے اور دونوں شفقوں کے درمیان مکمل تاریکی نہیں چھاتی ہے وہاں عشاء' وتر اور فجر کے اوقات کی تمیز مشکل ہوتی ہے مگر ایسا کب اور کہاں ہوتا ہے؟ اس سلسلہ میں فلکیات اور جغرافیہ کے ماہرین کی تحقیقات درج ذیل ہیں

یکم مئی سے 15 مئی تک	۵۸ ڈگری عرض البلد شمالی سے ۶۰ ڈگری تک
۱۵ مئی سے اخیر مئی تک	۵۴ ڈگری عرض البلد شمالی سے ۶۰ ڈگری تک
جون جولائی	۵۰ ڈگری عرض البلد شمالی سے ۶۰ ڈگری تک
یکم اگست تا ۱۵ اگست	۵۴ ڈگری عرض البلد شمالی سے ۶۰ ڈگری تک
۱۵ اگست تا اخیر اگست	۵۶ ڈگری عرض البلد شمالی سے ۶۰ ڈگری تک

حاصل یہ کہ خط استواء سے لے کر ۴۹ ڈگری عرض البلد شمالی تک کے

درمیان واقع خطوں اور ملکوں میں پورے سال اور ۵۰ ڈگری عرض البلد شمالی سے لیکر ۶۰ ڈگری تک کے درمیان واقع علاقوں میں بقیہ آٹھ مہینوں (ستمبر اکتوبر نومبر دسمبر جنوری فروری مارچ اپریل) میں شفق غروب ختم ہو جاتا ہے پھر اس کے بعد شفق طلوع ظاہر ہوتا ہے اور عشاء و فجر کا وقت متمیز ہوتا ہے۔

بہر حال بلغار یہ نہ سہی جزائر برطانیہ ہی سہی جو ۵۰ تا ۶۰ ڈگری عرض البلد شمالی میں واقع ہے جہاں موسم گرما میں ۱۶ سے ۱۸ گھنٹے کا دن ہوتا ہے اور شفق غروب و طلوع باہم متصل ہوتے ہیں یعنی سورج ڈوبنے کے بعد مکمل تاریکی چھائے بغیر صبح کی سفیدی نمایاں ہو جاتی ہے یا اس سے اور شمال میں واقع ممالک جیسے آئس لینڈ، فنلینڈ، گرین لینڈ، ناروے، سویڈن وغیرہ جہاں ۲۲-۲۳ گھنٹے کا دن ہوتا ہے اور رات تقریباً صفر ہو جاتی ہے وہاں مسلمانوں پر شبینہ نمازیں فرض ہوں گی یا نہیں اور روزہ اور روزہ داروں کا کیا ہوگا؟ ----جہاں تک نماز کا تعلق ہے تو ماتن (صاحب تنویر الابصار) کا فتوی اوپر گذر چکا ہے کہ " وفاقد وقتهما کبلغار مکلف بهما فیقدر لهما" (یعنی عشاء اور وتر کا وقت نہ پانے والا (جیسے کہ بلغاری) بھی ان نمازوں کا مکلف ہے اور اس کے لئے اندازے سے وقت مقرر کیا جائے گا) چنانچہ " فیقدر لهما پر علامہ شامی نے تفصیلی بحث کی ہے وہ تحریر فرماتے ہیں:

"یہ عبارت شرح سے خالی نسخوں میں موجود ہے مگر المنح میں درج نہیں ہے اور صاحب فیض کے سوا کسی کو میں نے اس بات کی طرف سبقت کرتے ہوئے نہیں پایا- اس نے کہا ہے کہ اگر مسلمان کسی ایسے شہر یا ملک میں ہوں جہاں شفق کے

غائب ہونے سے قبل طلوع فجر ہو جاتا ہو تو ان پر عشاء کی نماز واجب نہیں ہو گی کیوں کہ سبب وجوب (یعنی وقت) معدوم ہے اور یہ بھی کہا گیا ہے کہ جب واجب ہو گی اور اندازے سے وقت مقرر کیا جائے گا" البتہ تقدیر (اندازہ لگانا یا مقدار ٹھہرانا) کے معنی میں کلام ہے فیض کی عبارت سے جو مراد ظاہر ہوتی ہے وہ یہ ہے کہ عشاء کی قضاء واجب ہو گی بایں طور پر اندازہ لگا کر کہ وقت یعنی سبب وجوب پایا گیا جیسا کہ ایام دجال میں وقت کا اندازہ لگایا جائے گا جس کا ذکر آگے آرہا ہے کیوں کہ بغیر سبب کے وجوب نہیں ہوتا ہے لہذا ان کا قول" ویقدر الوقت "پہلے قول" لعدم السبب" کا جواب بن جائے گا۔

حاصل کلام یہ ہے کہ ہم اس بات کو تسلیم نہیں کرتے کہ سبب کا حقیقت میں پایا جانا لازم ہے بلکہ اس کی تقدیر کافی ہے جیسا کہ ایام دجال میں اور تقدیر مذکور سے مراد وہ بھی ہو سکتی ہے جو شافعیہ لیتے ہیں یعنی یہ کہ عشاء کا وقت ان لوگوں کے حق میں اسی قدر ہو گا جتنی ان کے قریب ترین ملک مین شفق غائب رہتا ہے (تقدیر کے پہلے معنی زیادہ ظاہر ہیں جیسا کہ آگے الفتح کے کلام سے ظاہر ہو گا جس میں اس مسئلہ کو ایام دجال کے مسئلہ کے ساتھ ملحق کیا گیا ہے اور اس لئے بھی کہ اس مسئلہ میں ہمارے تین مشائخ بقالی، حلوانی اور برہان کبیر کے درمیان اختلاف نقل کیا گیا ہے۔ چنانچہ بقالی نے عدم وجوب (عشاء) کا فتویٰ دیا ہے اور حلوانی وجوب قضاء کا فتویٰ دیتے تھے پھر وہ بقالی کے ہم خیال اور موافق ہو گئے جب انہوں نے بقالی کے پاس ایک سائل کو بھیجا جو ان سے دریافت کر رہا تھا کہ " جو شخص پانچ نمازوں میں

سے کسی ایک کو ساقط یا کم کردے اسے کافر قرار دیا جائے گا؟" بقالی نے سائل کو یہ کہہ کر جواب دیا کہ جس آدمی کے دونوں ہاتھ یا دونوں پیر کٹے ہوئے ہوں ان کے لئے فرائض وضوء کتنے ہوں گے؟" سائل نے ان سے کہا تین - بوجہ محل وضوء (ہاتھ پیر) کے فوت ہونے کے - اس پر جواب دیا کہ بس یہی حال نماز کا ہے - چنانچہ علامہ حلوانی نے اس جواب کو مستحسن سمجھ کر بقالی کے قول یعنی عدم وجوب کی طرف رجوع کرلیا اور برہان کبیر وجوب کے قائل تھے - مگر ظہیریہ وغیرہ میں لکھا ہے کہ قضا کی نیت نہیں کی جائے گی وقت ادا کے فقدان کی وجہ سے - اس پر زیلعی نے یہ اعتراض کیا ہے کہ بغیر سبب کے واجب ہونا غیر معقول ہے اور یہ کہ اگر قضا کی نیت نہیں کی جائیگی تو لا محالہ ادا شمار ہوگی اور ادا فرض الوقت کو کہتے ہیں حالانکہ اس کے فرض الوقت ہونے کا کوئی قائل نہیں ہے کیونکہ طلوع فجر کے بعد عشاء کا وقت باقی نہیں رہتا ہے اس پر اجماع ہے - نیز یہ کہ بعض ملک ایسے بھی ہیں جہاں سورج ڈوبتے ہی طلوع فجر ہو جاتا ہے جیسا کہ زیلعی وغیرہ میں مذکور ہے اور فجر سے قبل وہاں ایسا کوئی وقت پایا ہی نہیں جاتا جس میں ادائیگی ممکن ہو - اب یہ بات ظاہر ہو گئی کہ جس نے وجوب کا قول کیا ہے اس کی مراد وجوب قضا ہے نہ کہ وجوب ادا - اور اگر ان کے قریب ترین ملک کا اعتبار کیا جائے تو لازم آئے گا کہ جو وقت ان کے لئے اعتبار کیا گیا ہے وہ حقیقتاً عشاء کا وقت ہو بایں طور کہ اس میں عشاء کی نماز قضاء کی بجائے ادا ہو - حالانکہ ہمارے (احناف کے) جو لوگ بھی وجوب کے قائل ہیں انھوں نے اس کے قضا ہونے اور وقت ادا کے فقدان کی صراحت کردی

ہے - پھر اگر یہ فرض کر لیا جائے کہ ان لوگوں کے حق میں طلوع فجر اس قدر ہوگا جتنی دیر ان کے قریب ترین ملک میں شفق غائب رہتا ہے تو عشاء اور فجر دونوں کے اوقات کا متحد ہونا لازم آئے گا یا یہ کہ طلوع فجر ہونے پر بھی صبح (کی نماز) کا وقت داخل نہ ہو - اور اگر یہ کہا جائے کہ وقت صرف عشاء کے لئے ہے تو نماز عشاء کا دن میں ہونا لازم آئے گا کیوں کہ اس کا وقت طلوع آفتاب کے بعد داخل ہوگا حالانکہ یہ تمام صورتیں غیر معقول ہیں لہٰذا التقدیر سے وہی مراد لینا متعین ہو گیا جو ہم نے کہا ہے' جب تک اس کے خلاف نقل صریح موجود نہ ہو (شامی جلد ۱ ۳۳۶)

شرنبلالی اور برہان حلبی نے اس پر لمبی گفتگو کی ہے اور محقق کمال نے جو کچھ لکھا ہے اسے دونوں نے رد کر دیا ہے -

چنانچہ علامی شامی نے پہلے محقق کمال کی' پھر اس کے بعد برہان حلبی کی رائے بیان کرتے ہوئے لکھا ہے:

" محقق کمال نے کہا ہے کہ جن لوگوں کے نزدیک عشاء کا وقت نہ پایا جاتا ہو بقالی نے ان لوگوں پر عدم وجوب کا فتویٰ دیا ہے بوجہ عدم سبب کے جیسا کے وضوء میں دونوں ہاتھوں کا دھونا اس شخص کے لئے ساقط ہو جاتا ہے جس کے دونوں ہاتھ کہنیوں سے کٹے ہوئے ہوں حالانکہ عدم محل فرض (ہاتھوں کا نہ ہونا) اور فرض کے سبب جعلی (یعنی وقت نماز) کے معدوم ہونے کے درمیان (جس کو وجوب خفی اور ثابت فی نفس الامر کی علامت قرار دیا گیا ہے) - جو فرق ہے اس کے ثبوت میں اور اس بات کے جواز میں کہ ایک شے کے لئے متعدد معرفات ہو سکتی ہیں - غور و فکر سے کام لینے والا کوئی شک نہیں کر سکتا - کیوں کہ انتفائے

وقت انتفائے معرف (دلیل) ہے اور کسی شے کی ایک دلیل کا منتفی ہونا خود اس شے کے منتفی ہونے کو مستلزم نہیں ہے کیوں کہ اس ایک دلیل کے علاوہ دوسری دلیل ہو سکتی ہے -چنانچہ وہ دوسری دلیل موجود ہے یعنی اللہ تعالی کی جانب سے پہلے پچاس پھر اس کے بعد پانچ نمازوں کا فرض ہونا (حدیث اسراء سے) پھر اہل آفاق (زمین) کے لئے پانچ نمازوں کے شرع عام ہونے پر معاملہ ٹھہر گیا جس میں ملک اور ملک کے درمیان کوئی تفصیل (تفریق) نہیں ہے -اسی طرح یہ روایت بھی دلیل ہے کہ حضورؐ نے دجال کا ذکر کیا تو لوگوں نے کہا کہ زمین میں وہ کتنے دن رہے گا؟ آپؐ نے فرمایا: چالیس دن -ایک دن ایک سال کے برابر اور ایک دن ایک ماہ کے برابر اور ایک دن جمعہ (مراد ایک ہفتہ) کے برابر -اس کے علاوہ سارے دن تمہارے دنوں کے برابر ہوں گے - ہم لوگوں نے عرض کیا کہ یا رسول اللہؐ جو دن ایک سال کے برابر ہوگا کیا اس میں ایک دن کی نماز ہمارے لیے کافی ہوگی؟ آپؐ نے فرمایا: نہیں بلکہ تم اس کے لئے اندازہ سے کام لوگے - (رواہ مسلم) اس سے ہم نے یہ نتیجہ نکالا کہ علی سبیل العموم واقعتہً پانچ نماز واجب ہیں البتہ اس کی تقسیم ان اوقات پر اس وقت ہوگی جبکہ وہ اوقات موجود ہوں مگر عدم اوقات سے وجوب ساقط نہیں ہوگا -اسی طرح حضورؐ نے ارشاد فرمایا کہ پانچ نمازیں اللہ نے بندوں پر فرض کی ہے الخ ---- برہان حلبی نے شرح المنیۃ میں محقق کمال کی مذکورہ بالا رائے کی تردید کرتے ہوئے ذکر کیا ہے کہ جواب میں یوں کہا جائے گا کہ جس طرح یہ امر طے ہے کہ وجوب کے لئے کچھ ایسے اسباب اور شروط ہیں جن کے بغیر وجوب نہیں پایا جاتا ہے اور جہاں تک اہل آفاق کے لئے بغیر تخصیص و تفریق کے پانچ نمازوں کے شرع عام ہونے کا امر ہے (جیسا کہ کمال نے کہا ہے) تو اگر ان کی

مراد یہ ہے کہ ان تمام لوگوں کے لئے شرع عام ہے جن کے حق میں وجوب کے اسباب اور شروط محقق اور موجود ہیں تو اس کو ہم تسلیم کرتے ہیں۔ مگر اہل بلغاریہ کے حق میں شرع عام نہ ہوگا اس لئے کہ وہاں بعض اسباب و شروط معدوم ہیں۔ اور اگر ان کی مراد یہ ہے کہ مکلفین میں سے ہر ایک فرد کے لئے ہر ایک دن میں مطلقاً شرع عام ہے تو یہ بات باطل ہے کیونکہ اگر حائضہ عورت طلوع آفتاب کے بعد حیض سے پاک ہو تو اس دن اس پر صرف چار نمازیں واجب ہوں گی اور وقت ظہر کے بعد پاک ہو تو تین نمازیں واجب ہونگی اسی طرح کم ہوتی جائیں گی ۔ اور کسی نے یہ نہیں کہا ہے کہ حائضہ عورت پر رات و دن کی تمام (پانچویں) نماز واجب ہونگی جبکہ وہ دن کا کچھ حصہ یا اکثر حصہ گذرنے کے بعد حیض سے پاک ہو۔ اس بنیاد پر کہ ہر ایک مکلف پر پانچ نمازیں فرض ہوئی ہیں اب اگر کہا جائے کہ فقدان شرط (یعنی فقدان طہارت) کی وجہ سے اس کے حق میں وجوب ثابت نہیں تو ہم کہیں گے کہ اسی طرح ان لوگوں (اہل بلغاریہ) کے حق میں وجوب ثابت نہیں سبب اور شرط یعنی وقت کے فقدان کی وجہ سے۔ اس سے زیادہ واضح مثال کافر کی ہے کہ اگر وہ وقت کے فوت ہونے یا دن کا اکثر حصہ گذرنے کے بعد اسلام لائے حالانکہ عدم شرط یعنی اسلام اس کے حق میں اسی کی طرف منسوب ہے کیونکہ وہ اپنی کوتاہی سے پہلے اسلام نہیں لایا تھا بخلاف اہل بلغاریہ کے اس کے باوجود کسی نے یہ نہیں کہا ہے کہ اس پر پورے دن کی تمام نمازیں واجب ہوں گی۔ اس بنیاد پر کہ ہر ایک مکلف پر ہر ایک دن و رات میں پانچ نمازیں فرض ہیں۔ اور حدیث دجال میں جو کچھ کہا گیا ہے اس پر قیاس کرنا صحیح نہیں ہے کیونکہ وضع اسباب میں قیاس کو کوئی دخل نہیں ہے (یعنی قیاس کے ذریعہ کسی سبب کو کالعدم قرار نہیں دیا جاسکتا) اور اگر تسلیم بھی کیا

جائے گا تو اس صورت میں جبکہ خلاف قیاس نہ ہو اور حدیث دجال خلاف قیاس وارد ہوئی ہے (شامی جلد ص ۲۴۳)

مختصر یہ کہ علامہ زین الدین البقالی، شمس الائمہ عبد العزیز الحلوانی، علامہ حلبی، علامہ زیلعی، شرنبلالی، اور اپنے ایک قول کے مطابق صاحب فیض اس کے قائل تھے کہ جہاں شفق غروب کے غائب ہونے سے پہلے ہی شفق طلوع ظاہر ہو جاتا ہو وہاں مسلمانوں پر عشاء کی نماز واجب نہیں ہو گی۔ان لوگوں کی دلیل یہ ہے کہ وجوب نماز کے لئے وقت سبب ہے لہذا جہاں سبب (وقت) نہیں پایا جائے گا وہاں وجوب ثابت نہیں ہوگا ۔البتہ ماتن یعنی صاحب تنویر الابصار، محقق کمال اور برہان کبیر نیز علمائے شافعیہ ومالکیہ وجوب کے قائل تھے ۔عدم وجوب کے قائلین کی قیاسی دلیل یہ ہے کہ وضوء میں چار فرائض ہیں (چہرہ دھونا، ہاتھوں کا دھونا، سر کا مسح کرنا اور پیروں کا دھونا) مگر جن کے دونوں ہاتھ یا دونوں پیر کٹے ہوئے ہوں ان کے لئے تین ہی فرائض رہ جاتے ہیں ۔یا جیسے کوئی حائضہ عورت ظہر کے بعد حیض سے پاک ہو یا کوئی کافر ظہر کے بعد اسلام لائے تو اس دن کی فجر اور ظہر کی نمازیں واجب نہیں ہوتیں بلکہ صرف تین نمازیں واجب ہوتی ہیں بوجہ عدم محل وجوب اور عدم شرط وجوب کے ۔اسی طرح عدم وقت (عشاء) کے باعث عشاء کی نماز واجب نہیں ہو گی۔حالانکہ ان تینوں مسئلوں پر قیاس کرتے ہوئے یہ کہنا کہ جہاں عشاء کا وقت نہیں پایا جاتا وہاں نماز واجب نہیں ہو گی قیاس مع الفارق ہے کیونکہ وضوء میں اصل محل وجوب ہی معدوم ہے اس لئے اس کا دھونا ناممکن اور محال ہے اس کے برخلاف ۔وقت ۔نماز کے لئے سبب اصلی نہیں ہے بلکہ وقت کے علاوہ وجوب نماز کے لئے دوسرے اسباب اور دلیلیں ہیں جیسا کہ اوپر محقق

کمال نہ کہا ہے -پھر یہ کہنا کہ وہاں وقت معدوم اور مفقود ہے خلاف واقعہ اور غیر علمی بات ہے-البتہ یہ کہہ سکتے ہیں کہ تعیین وقت کی علامت مفقود ہے مگر فقدان علامت فقدان وقت کو مستلزم نہیں ہے-

جہاں تک حائضہ عورت کا تعلق ہے تو خود شریعت نے حالت حیض میں نماز سرے سے معاف کر دی ہے اور روزہ کو واجب رکھا مگر ادائیگی کو موخر کر دیا-یا شرعی سفر میں روزہ نماز کے سلسلہ میں سہولت دیدی -مگر شریعت کی جانب سے کہیں یہ وضاحت نہیں کی گئی ہے کہ جتنے اوقات کی علامت نہیں پائی جائے گی اتنی نمازوں کا وجوب ساقط ہو جائے گا-اس کے بر خلاف حدیث دجال میں اس بات کی دلیل موجود ہے کہ فقدان علامت کے باوجود پانچوں نمازیں واجب ہونگی اور اندازہ سے ادا کی جائیں گی-اس لئے ایک کو دوسرے پر قیاس کرنا سراسر غلط ہے-رہا کافر کا معاملہ تو اسلام لانے سے قبل شریعت نے اسے نماز روزہ اور حج وزکوۃ کا مکلف ہی قرار نہیں دیا ہے اس لئے وجوب کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا اور اسلام لانے کے بعد سے زندگی میں ہر ایک رات دن میں پوری پانچ نمازیں واجب ہونگی خواہ وہ منطقہ استوائی میں رہے یا منطقہ قطبی میں یا زمین چھوڑ کر چاند اور دوسرے سیاروں میں رہے -اس لئے اس پر بھی قیاس کرنا صحیح نہیں ہے-غضب تو یہ ہے کہ برہان حلبی نے حدیث دجال ہی کو خلاف قیاس وارد ہونے کی بنا پر رد کر دیا ہے حالانکہ عدم وجوب کے قائلین کی قیاسی دلیلوں کے مقابلہ میں قائلین وجوب کی نقلی دلیل یعنی حدیث دجال زیادہ قوی ہے جس میں حضورؐ نے وقت کا اندازہ کر کے پانچوں نمازیں پڑھنے کا حکم دیا ہے جس سے ظاہر ہوتا ہے کہ جن دنوں میں اوقات نماز کو ممیز اور متعین کرنے والی علامات ظاہر نہ ہوتی ہوں یا جب اور جہاں ہمارے ۲۴ گھنٹوں کے

عام دنوں سے زیادہ طویل دن ہوں وہاں بھی فرائض (نماز روزہ وغیرہ) ساقط نہیں ہوں گے بلکہ قدرتی علامات (شمسی و قمری ظواہر) کی بجائے مصنوعی ذرائع سے وقت کی تعیین اور اندازہ کر کے فرائض کی ادائیگی کی جائے گی جیسے ۲۴ گھنٹے کا ایک یوم شمار کیا جائے گا جس میں پانچ نمازیں پڑھی جائیں گی۔ اور ہر ۲۹ یا ۳۰ یوم کا ایک مہینہ شمار کیا جائے گا اور بارہ مہینوں کا سال ہوگا جس میں رمضان اور ذی الحجہ وغیرہ کے مہینے بھی آئیں گے۔ صرف عدم ظہور علامات کی وجہ سے فرائض کو ساقط کر دینا کسی طرح درست نہیں معلوم ہوتا۔

جو لوگ محض شمسی و قمری ظواہر کے نہ پائے جانے کے سبب یہ کہتے ہیں کہ وہاں سرے سے وقت ہی معدوم ہے جو نماز روزے کا سبب ہے' شاید وہ لوگ "علامات وقت" ہی کو "وقت" کہتے ہیں اور یہ سمجھتے ہیں کہ جہاں یہ علامات نہیں پائی جاتی ہیں وہاں وقت کا وجود ہی ختم ہو جاتا ہے نیز اسی طرح وہ منطقہ قطبی کے لیل و نہار کو منطقہ استوائی کے لیل و نہار کے مساوی قرار دیتے ہیں حالانکہ یہ بات عقل اور شریعت دونوں کے منافی ہے۔ کیونکہ ۶۵ -۶۶ ڈگری عرض البلد شمالی پر موسم گرما میں ۲۲ - ۲۳ گھنٹہ تک افق میں سورج کی روشنی موجود رہتی ہے اور سورج ڈوبنے کے گھنٹے دو گھنٹے کے بعد مشرق سے طلوع ہو جاتا ہے وہاں عشاء اور فجر کی نماز اگر اس لئے واجب نہیں کہ اس کا سبب وجوب (وقت) معدوم ہے صرف بقیہ تین نمازیں واجب ہونگی تو اس کے معنی یہ ہوئے کہ جب تک افق میں سورج کی روشنی رہے اسے صرف دن یعنی ایک دن شمار کیا جائے۔ لہذا وہاں کے مسلمان ۲۲ - ۲۳ گھنٹہ تک روزہ رکھیں کیونکہ روزے کا وقت اپنی علامت کے

ساتھ موجود ہے جبکہ موسم گرما میں اتنے طویل عرصہ تک بھوکا پیاسا رہنا عام انسانوں کے بس کی بات نہیں بلکہ تکلیف مالا یطاق اور ہلاکت کا باعث ہے جس کا حکم شریعت نہیں دیتی ہے -اور موسم سرما میں صرف ایک ڈیڑھ گھنٹہ تک روزہ رکھیں جبکہ اس سے نہ منشائے شریعت کی تکمیل ہوگی اور نہ روزے کی غرض وغایت ہی پوری ہوگی -اور آگے بڑھ کر دیکھا جائے تو ۷۰ سے ۹۰ ڈگری عرض البلد شمالی کا علاقہ جہاں موسم گرما میں سورج کی روشنی دو مہینے سے لے کر چھ مہینے تک افق میں مسلسل موجود رہتی ہے تو کیا وہ بھی درحقیقت ایک ہی دن یعنی صرف دن ہے۔ اگر ۶ مہینے کے قطبی دن کو ایک دن مانا جائے اور ایسے ۳۰ دنوں کا ایک مہینہ اور ایسے ۱۲ مہینوں کا ایک سال' اور استوائی خطوں کے لئے روزہ نماز، حمل، رضاعت، بلوغت ' ماہواری ،اور عدت کے جو اوقات اور جتنے دن مہینے اور عام شریعت نے بتائے اور مقرر کئے ہیں اور مختلف قسم کی فصلوں اور پھلوں کے لئے قدرت نے جو مدت مقرر کی ہے اگر بعینہ وہی مدت قطبی علاقوں کے لئے مانی جائے مثلاً استوائی علاقوں میں

۱ مدت حمل ۹ ماہ ہے اسی طرح منطقہ قطبی میں ۹ ماہ ہو تو حاملہ عورت کو تقریباً ۱۴۰ سال استوائی کے بعد بچہ جننا چاہیئے

۲ مدت رضاعت ۳۰ ماہ ہے وہاں بھی ۳۰ ماہ ہو تو ۴۵۰ برس استوائی کی عمر تک بچہ کو شیر خوار رہنا چاہیئے

۳ یہاں ۱۵ سال پر لڑکا بالغ ہوتا ہے وہاں بھی بلوغت میں اتنے ہی سال لگیں تو

دو ہزار سات سو استوائی سال پر بالغ ہونا چاہیئے

۴ یہاں ایک ماہ پر عورت کو ماہواری ہوتی ہے وہاں کے مہینے کے لحاظ سے ۱۵ سال استوائی پر ماہواری ہونی چاہیئے

۵ اگر طلاق کی عدت ہر جگہ یکساں ہو تو منطقہ قطبی پر عورتوں کو طلاق یا خلع کے بعد ۴۵ برسوں تک عدت گذارنی پڑیگی

۶ وہاں ایک دن میں دھان کی کم از کم ایک فصل پیدا کی جاسکتی ہے اس لئے یہاں بھی ایک دن میں ایک فصل تیار ہونی چاہیئے

۷ یہاں آم جامن بیری کے درخت ۳۶۰ دن کے ایک سال پر پھل دیتے ہیں اسلئے وہاں ۱۸۰ استوائی سال پر پھل دینا چاہیئے - مگر وہاں دو دن کے اندر پھل دیتے ہیں -لہذا یہاں بھی ایک دن استوائی میں پھل دینا چاہیئے

۸ منطقہ استوائی کے لوگ ایک دن میں زیادہ سے زیادہ تین بار (صبح دوپہر اور رات کو) کھانا کھاکر زندہ رہتے ہیں اس لئے قطب شمالی یا جنوبی پر رہنیوالے کو بھی ایک دن میں تین بار کھاکر زندہ رہنا چاہیئے یعنی دو دو تین ماہ کے وقفہ پر کھانا چاہیئے وغیرہ وغیرہ-

چوں کہ وہاں ان حضرات کے کہنے کے مطابق وقت معدوم ہو جاتا ہے یا وقت کا بہاؤ رک جاتا ہے یعنی نہ بچہ جوان ہوتا ہے اور نہ جوان بوڑھا -حالانکہ واقعہ اور مشاہدہ اس کے خلاف ہے- حقیقت یہ ہے کہ نہ وہاں وقت معدوم ہوتا ہے اور نہ اس کا بہاؤ رک جاتا ہے بلکہ صرف تعیین وقت کی وہ قدرتی علامات وہاں نہیں پائی جاتی ہیں جو منطقہ استوائی میں پائی جاتی ہیں-

ہم نے اس مضمون کے شروع میں کہا ہے کہ قرآن کے اولین مخاطب منطقہ استوائی میں واقع اہل عرب تھے جہاں بدلتے ہوئے شمسی اور قمری ظواہر رونما ہوتے ہیں چنانچہ قرآن نے روزہ نماز وغیرہ کو فرض کیا تو اس کی ادائیگی کے اوقات کی تحدید انہی ظواہر وعلامات سے کردی تاکہ اس کی ادائیگی میں وحدت واجتماعیت پیدا ہو جائے۔اب اگر کہیں تحدید اوقات کی یہ قدرتی علامات مفقود ہوں تو اس کے معنی یہ نہیں ہیں کہ سرے سے وہاں وقت ہی معدوم ہے اور وہاں کے لوگ زمانے کی قید بالکل آزاد ہو گئے اور خصوصاً وہاں کے مسلمان نفس روزہ نماز ہی کے مکلف نہیں رہے۔جبکہ آج ان خطوں میں رہنے والوں کو جہاں یہ ظواہر وعلامات مفقود ہیں بہ آسانی معلوم ہو جاتا ہے کہ منطقہ استوائی میں واقع کن ملکوں میں کب صبح ،دوپہر اور شام ہوتی ہے اور کب کب اور کتنے وقفہ پر وہاں کے لوگ سحر وافطار کرتے اور نماز پنجگانہ اور جمعہ وعیدین ادا کرتے ہیں ۔جس طرح نماز میں جہت کعبہ کی طرف رخ کرنا ضروری ہے اس کے بغیر نماز نہیں ہوتی اگر کسی کو جہت کعبہ کا پتہ نہ چلتا ہو تو اس کی وجہ سے نفس نماز معاف نہیں ہو جائے گی بلکہ اسے تحری کرنی پڑے گی۔بالکل اسی طرح منطقہ قطبی کے باشندوں سے فرضیت صوم وصلوٰۃ ساقط نہیں ہوگی بلکہ اس کی ادائیگی میں وحدت واجتماعیت پیدا کرنے کے لئے مصنوعی ذرائع سے کام لے کر منطقہ استوائی کے اوقات کے مطابق ادا کرنا چاہیئے جیسا کہ حدیث دجال میں تقدیر (اندازہ) سے کام لینے کا حکم دیا گیا ہے۔خواہ منطقہ استوائی کے اس طول البلد کی مطابقت میں جس پر وہ (یعنی منطقہ قطبی کے باشندے) خود ہیں عشاء اور وتر کی نماز دن کی روشنی میں پڑھنی پڑے اور روزہ رات کی تاریکی میں رکھنا پڑے کیونکہ روزہ ‘نماز خدا کی عبادت ہے نہ کہ وقت اور علامت وقت کی پوجا ۔واللہ اعلم بالصواب۔

اشاریہ

سہ ماہی اسلام اور عصر جدید، نئی دہلی-۲۵

نمبر شمار	مضمون	مضمون نگار	صفحات

جنوری ۱۹۹۶ء جلد ۲۸، شمارہ ۱

اپریل ۱۹۹۶ء، جلد ۲۸، شمارہ :۲

جولائی ۱۹۹۶ء جلد ۲۸' شمارہ: ۳

اکتوبر ۱۹۹۶ء' جلد ۲۸' شمارہ: ۴

جنوری ۱۹۹۷ء' جلد ۲۹' شمارہ : ۱

اپریل ۱۹۹۷ء، جلد ۲۹، شمارہ : ۲

جولائی ۱۹۹۷ء، جلد ۲۹، شمارہ : ۳

اکتوبر ۱۹۹۷ء، جلد ۲۹، شمارہ : ۴

بیان ملکیت "اسلام اور عصر جدید" اور دیگر تفصیلات

بہ مطابق فارم نمبر ۴ قاعدہ نمبر ۸

۱۔ مقامِ اشاعت: ذاکر حسین انسٹی ٹیوٹ آف اسلامک اسٹڈیز۔ جامعہ ملیہ اسلامیہ نئی دہلی ۲۵۔

۲۔ وقفہ اشاعت: سہ ماہی

۳،۴۔ پرنٹر و پبلشر: صغریٰ مہدی
قومیت : ہندستانی
پتا : عابد ولا، جامعہ نگر نئی دہلی ۱۱۰۰۲۵

۵۔ اڈیٹر : عماد الحسن آزاد فاروقی
قومیت : ہندستانی
پتا : اعزازی ڈائرکٹر، ذاکر حسین انسٹی ٹیوٹ آف اسلامک اسٹڈیز، جامعہ ملیہ اسلامیہ نئی دہلی ۱۱۰۰۲۵

۶۔ ملکیت : ذاکر حسین انسٹی ٹیوٹ آف اسلامک اسٹڈیز جامعہ ملیہ اسلامیہ نئی دہلی ۱۱۰۰۲۵

میں صغریٰ مہدی اعلان کرتی ہوں کہ مندرجہ بالا تفصیلات میرے علم و یقین کے مطابق درست ہیں۔

صغریٰ مہدی
دستخط پرنٹر و پبلشر

اسلام

اور

عصر جدید

(سہ ماہی)

مدیر

عماد الحسن آزاد فاروقی

ذاکر حسین انسٹی ٹیوٹ آف اسلامک اسٹڈیز

جامعہ ملیہ اسلامیہ، جامعہ نگر، نئی دہلی۔ ۱۱۰۰۲۵

سہ ماہی

جنوری، اپریل، جولائی اور اکتوبر میں شائع ہوتا ہے

جلد : ۳۰ جولائی ۱۹۹۸ء شمارہ : ۳

سالانہ قیمت

ہندوستان کے لیے ساٹھ روپے فی شمارہ پندرہ روپے

پاکستان اور بنگلہ دیش کے لیے اسّی روپے فی شمارہ بیس روپے

دوسرے ملکوں کے لئے دس امریکی ڈالر یا اس کے مساوی رقم

(غیر ملکوں کا محصول اس کے علاوہ ہوگا)

حیاتی رکنیت : ۵۰۰ روپے

غیر ممالک سے ۱۵۰ ڈالر

طابع اور ناشر
ڈاکٹر صغرا مہدی

مطبوعہ
لبرٹی آرٹ پریس، دریا گنج، نئی دہلی

فہرست مضامین

اداریہ

دور حاضر کے اہم ترین انقلابات میں جدید وسائل نقل و حمل اور ذرائع ابلاغ کی ترقیات بھی شامل ہیں۔ اس میدان میں دور حاضر کی روز افزوں ایجادات و ترقیات نے فاصلوں کو سمیٹنے، دنیا کے دور دراز گوشوں کو ایک دوسرے سے ملانے اور خیالات و افکار کی عالمی ترسیل میں جو محیر العقول پیش رفت کی ہے وہ سبھی کے مشاہدے میں ہے۔ ان وسائل نے جس طرح دنیا کے مختلف علاقوں اور خطوں کے لوگوں کو ایک دوسرے کے قریب لا کھڑا کیا ہے اور مختلف قوموں کے تمدن و تہذیب اور خیالات و افکار کو سبھی کی دسترس میں پہنچا دیا ہے وہ اس دور کی ایک نمایاں خصوصیت ہے۔ چنانچہ یہ کوئی غیر معمولی بات نہیں ہے کہ آج دنیا کے مختلف ملکوں اور قوموں کے لئے اپنے آپ کو نہ صرف معاشی اور سیاسی اعتبار سے، بلکہ فکری اور تہذیبی لحاظ سے بھی، ایک دوسرے سے بالکل مستغنی اور محفوظ رکھنا مشکل سے مشکل تر ہوتا محسوس ہو رہا ہے۔

عہد وسطیٰ کے مطالعہ سے بظاہر اُس دور میں صورت حال اِس سے قدرے مختلف معلوم ہوتی ہے۔ ایسا لگتا ہے کہ اس دور میں مختلف قومیں اپنی تہذیبی اور تمدنی روایتوں کے ساتھ بڑی حد تک اپنے اپنے دائرے میں محدود خود کفیلی کی زندگی بسر کرتی تھیں۔ اور اگر دنیا کے بعض خطوں میں ایک ہی علاقے میں مختلف تمدنی اور تہذیبی یا مذہبی روایتوں کو ایک ساتھ مل کر رہنا پڑ بھی جاتا تھا، جیسے کہ مغربی ایشیا کے اسلامی معاشرے میں یہودیوں اور عیسائیوں کی

جماعتیں یا عہد وسطیٰ کے ہندستان میں ہندو اور مسلمان قومیں وغیرہ، تو یہ قومیں اپنے مخصوص معاملات میں محدود اور سطحی اشتراک پر قانع رہتے ہوئے اپنے تمدنی، معاشرتی اور مذہبی معاملات میں ایک دوسرے سے الگ اور محفوظ زندگی رکھتی تھیں۔

جدید دور میں ذرائع نقل وحمل اور ابلاغ وترسیل کے علاوہ بھی اور کئی عناصر عہد وسطیٰ کی مذکورہ بالا تہذیبی وتمدنی خود کفیلی اور تنہائی کو درہم برہم کرتے نظر آرہے ہیں۔ مثال کے طور پر قدیم زمانے میں دو قوموں کے سیاسی اتصال کی صرف دو ہی صورتیں وقوع پذیر تھیں۔ ایک بصورت حاکم اور دوسری بصورت محکوم۔ اور ان دنوں صورتوں میں اشتراک وتعاون کا ایک محدود دائرہ اور ایک محدود وسیلہ ہی ممکن ہو سکتا تھا۔ اس کے برخلاف جدید دور کی یہ بھی ایک خصوصیت ہے کہ یہ ایسی غیر جانبدار سیکولر ریاستوں کی پیدائش اور ان کو ترقی دینے کا سبب بن رہا ہے جن میں مختلف تمدنی اور مذہبی روایتوں کے پیروکار مساوی درجہ کے شہریوں کی حیثیت سے یکساں حقوق وفرائض کے ساتھ حصہ لے سکیں۔ اس طرح کی کثیر المذاہب اور کثیر الثقافت ریاستوں میں مختلف روایتوں کے پیروکاروں کے اشتراک وتعاون اور باہمی ربط ضبط کے مواقع اور ضرورت عہد وسطیٰ کے حاکم ومحکوم کے تعلق پر مبنی حکومتوں کی بہ نسبت بہت زیادہ ہیں۔

جدید دور کی ایک اور خصوصیت یہ بھی ہے کہ بعض مفید اور عملی اعتبار سے فلاح عام پر مبنی افکار اور علوم وفنون، جن کی اس زمانے میں مغربی قوموں نے پرورش کی اور ترقی دی، وہ اپنی افادیت کی وجہ سے عالمی طور پر مقبول ہو رہے ہیں۔ اس سلسلے میں فرد انسانی کے بنیادی حقوق، جمہوریت، مساوات، اور عدم امتیاز جیسے تصورات اور سائنس اور تکنالوجی کے مختلف شعبوں سے متعلق علوم وفنون کی مثال بہ آسانی دی جاسکتی ہے۔ ان تصورات اور علوم وفنون کے فوائد سے آج

ہر قوم وملت کے لوگ بلا استثناء مستفید ہو رہے ہیں اور ان کے اثرات دنیا کے بعید ترین علاقوں اور تمدنی اعتبار سے پس ماندہ ترین انسانی گروہوں تک پہنچ رہے ہیں-اس صورت حال نے بھی تمام دنیا کے لوگوں کو کئی اعتبار سے چاہے یا بلا چاہے ایک مشترک ماحول میں حصہ دار بنا رکھا ہے-

ان عوامل کے پیش نظر اگر یہ کہا جائے کہ آج دنیا کی مختلف تہذیبی ومذہبی روایتوں کے ماننے والوں کی ایک دوسرے کے افکار وخیالات اور طور طریقوں سے باہمی واقفیت وقت کی ایک ضرورت بن گئی ہے تو شاید کچھ زیادہ غلط نہ ہوگا-چنانچہ مطالعۂ مذاہب 'جو ایک غلط اصطلاح رائج ہو جانے کی وجہ سے اکثر ''تقابلی مطالعۂ مذاہب'' کے نام سے موسوم کر دیا جاتا ہے، اس ضرورت کے ایک اہم پہلو کو پورا کرتا ہے-یہ شعبۂ علم مغربی دنیا میں تو کافی مقبول ہے مگر اب دھیرے دھیرے وقت کی ضرورت کے تحت مشرقی ممالک کی جامعات بھی اس طرف توجہ دے رہی ہیں اور کئی جامعات میں اسی نام سے یا اسی مقصد ومنشاء کے لئے بعض دوسرے ناموں سے ایسے شعبہ جات کھولے جا رہے ہیں جہاں مختلف مذاہب یا ثقافتی روایات ایک ہی شعبے میں مساویانہ طور پر مطالعہ کا موضوع بنائی جا سکیں-

عماد الحسن آزاد فاروقی

سیّد مقبول احمد

اسلام کے عہدِ وسطیٰ میں سائنس اور ٹیکنالوجی کا فروغ

(یہ مضمون، جو اس سے قبل اسی رسالے میں شائع ہو چکا ہے، موضوع کی اہمیت اور مصنف، جن کا گزشتہ دنوں لندن میں انتقال ہوا، سے اظہار تعلق کے سبب دوبارہ شائع کیا جا رہا ہے)

موجودہ زمانے میں محققین ان اسلامی علوم و فنون کی طرف نسبتاً زیادہ توجہ دے رہے ہیں جو ازمنہ وسطیٰ میں رائج تھے۔ ان کی تحقیقات سے نہ صرف نئے نئے انکشافات ہو رہے ہیں بلکہ یہ بات بھی واضح ہوتی جا رہی ہے کہ اس عہد اسلامی میں یورپ کی نشاۃ ثانیہ سے پہلے مسلمانوں کا کیا رول رہا ہے۔ لیکن ایک سوال جو اب تک واضح نہیں ہوا ہے وہ یہ ہے کہ اسلامی علوم و فنون باوجود تمام ترقیوں کے پندرھویں صدی عیسوی کے بعد روبہ زوال کیوں ہوئے؟ اس سوال پر کئی محققین نے غور کیا ہے لیکن اب تک اس تنزل کے صحیح تاریخی اسباب

پروفیسر سید مقبول احمد، سابق ڈائرکٹر ذاکر حسین انسٹی ٹیوٹ آف اسلامک اسٹڈیز، جامعہ ملیہ اسلامیہ، نئی دہلی

معلوم نہیں کر پائے ہیں- میرے ذہن میں بھی یہ سوال برسوں سے پیدا ہو تا رہا ہے- اس سوال کا تعلق مسلمانوں کی تہذیب سے بہت گہرا رہا ہے- دوسرے الفاظ میں کہا جاسکتا ہے کہ اسلامی تہذیب میں بھی اسی طرح کا زوال سولھویں صدی سے شروع ہوا تھا اور انیسویں صدی تک قائم رہا- یہاں یہ بات واضح کر دینا ضروری ہے کہ سائنس کا یہ زوال صرف اسلامی دنیا تک محدود نہیں تھا- بلکہ مشہور مورخ جوزف نیدھم کی رائے میں سائنسی زوال کی یہی کیفیت چین میں بھی پائی جاتی تھی اور میری رائے میں ہندستان میں بھی یہی حال تھا- چنانچہ اسی زمانے میں جب یورپ میں نشاۃ ثانیہ کے بعد سائنس اور ٹیکنالوجی ترقی کی راہ پر گامزن تھی تو اسلامی دنیا میں اس اعتبار سے جمود طاری ہو گیا تھا اور ترقی محدود ہو گئی تھی-

دوسرا سوال جو اس سلسلے میں یورپین مستشرقین نے اٹھایا ہے وہ یہ ہے کہ آیا مسلمانوں نے یونانی 'ایرانی اور ہندستانی سائنس اور فلسفہ جو انہوں نے ان قوموں سے حاصل کیا تھا اسے اخلاف کے لیے صرف محفوظ کر دیا تھا یا یہ کہ انہوں نے اس میدان میں کوئی کارہائے نمایاں بھی انجام دیے تھے اور سائنس اور فلسفے کو نئی راہ دکھائی' نئے نظریات اور خیالات بخشے-

فرانسیسی محقق کارّاڈیوہ (Carra De Vaux) اپنے مضمون (علم ہیئت اور حساب) میں لکھتا ہے: ''ہمیں عربوں میں ان خصوصیات کی تلاش نہیں کرنی چاہیے جو ہم قدیم یونانیوں میں پاتے ہیں- مثلاً انتہائی قسم کی ذہانت' ذکاوت' سائنسی شعور' جوش' ولولہ اور خیالات کی ندرت وغیرہ- عرب دراصل یونانیوں کے شاگرد تھے- اور ان کی سائنس یونانی سائنس کی توسیع تھی جسے انہوں نے نہ صرف محفوظ کیا بلکہ ان میں بہت سی اہم چیزوں کو فروغ دے کر تکمیل تک پہنچایا-''

بقول البیرونی کے "وہ تمام لوازمات جو کسی ایک محقق کے لئے ضروری ہوتے ہیں مثلاً ابتدائی تعلیم، زبانوں سے واقفیت، طویل عمر، کتابیں، سائنسی آلات اور سفر کرنے کے لئے مالی وسائل لیکن عام طور سے یہ تمام خصوصیات ہمارے زمانے میں کسی ایک فرد میں نہیں پائی جاتیں- اسی وجہ سے ہمارا فرض ہے کہ ہم اپنی تحقیق کو ان حدود تک محدود رکھیں جو قدیم سائنس دانوں نے مقرر کی تھیں اور انہیں کے مطابق اپنی تحقیق کو جاری رکھیں-" لیکن البیرونی نے کسر نفسی سے کام لیا ہے- اس لیے کہ اس محدود نقطۂ نظر کے باوجود عربوں نے سائنس میں بڑے کمالات دکھائے تھے- مثال کے طور پر اگرچہ صفر کی ایجاد ان کی نہیں تھی لیکن علم الحساب میں اس کا استعمال انہوں نے سکھایا- اور اس طرح وہ روزمرّہ کے حساب کے بانی مبانی مانے گئے- ساتھ ہی انہوں نے الجبرا کو بھی بجا طور پر ایک علم کا درجہ دیا- اور اس میں کافی اضافے کیے نیز تجزیاتی اقلیدس کی بنیاد ڈالی- اس کے علاوہ یہ بات بھی مسلم ہے کہ وہ مسطح اور کروی علم المثلثات (Spherical Trigonometry) کے موجد مانے جاتے ہیں اور یہ علوم یونانیوں میں نہیں پائے جاتے تھے- اسی طرح علم ہیئت میں انہوں نے بہت سے قیمتی مشاہدے کیے- عرب سائنس میں ہماری دلچسپی کی دوسری وجہ یہ ہے کہ ان علوم نے مغرب پر بہت گہرا اثر ڈالا تھا- ایسے زمانے میں جب کہ مغرب میں عیسائیت سماجی پس ماندگی پر حاوی تھی، عربوں نے ذہانت و فراست کا اعلیٰ معیار قائم رکھا اور سائنس میں تحقیقی سلسلے کو بھی جاری رکھا- نویں دسویں صدی عیسوی تک ان کا یہ علم عروج کو پہنچ گیا تھا اور پندرھویں صدی تک قائم رہا- حال یہ تھا کہ بارھویں صدی کے بعد مغرب میں اگر کسی کو سائنس سے ذرا بھی دلچسپی تھی یا وہ روشنی حاصل کرنا چاہتا تھا تو عام طور سے وہ مشرق کی طرف دیکھتا تھا اسپین کی طرف یا اندلس کی طرف- اسی زمانے سے عربی کتب کے ترجمے (لاطینی

زبان میں) شروع ہوتے ہیں بالکل اسی طرح جس طرح اس سے قبل عربوں نے یونانی کتابوں کے ترجمے عربی میں شروع کیے تھے۔ اس طرح عرب قوم قدیم یونانی تہذیب اور نئی تہذیب کے مابین رابطے کی ایک کڑی بن گئی تھی۔ مغرب میں نشاۃ ثانیہ کے بعد جب علم حاصل کرنے کا جوش اور ولولہ دوبارہ پیدا ہوا ان میں ذہنی بیداری پیدا ہوئی اور انہوں نے سائنس میں ایجادات شروع کیں تو یہ اس لیے ممکن ہوا کہ عربوں نے علوم کے کئی شعبوں کو محفوظ اور مکمل کر لیا تھا۔ اور تحقیق کے اس جذبے کو بھی زندہ رکھا تھا جس کی وجہ سے بعد میں سائنسی ایجادات میں آسانی ہوئی۔

کارّاڈیوہ (Carra De Vaux) کے اس بیان سے ظاہر ہوتا ہے کہ ایک طرف تو وہ یہ کہتا ہے کہ ہمیں عربوں میں انتہائی درجہ کی ذہانت تلاش کرنے کی کوشش نہیں کرنی چاہیئے مگر ساتھ ہی وہ عربوں کے ان عملی کارناموں کا معترف بھی ہے جن میں انہوں نے کمال حاصل کیا تھا۔ اسی طرح جے ڈی برنال (J.D Bernal) اپنی کتاب "سائنس اور تاریخ" (Science In History) میں اسلامی علوم کا جائزہ لیتے ہوئے لکھتا ہے:

"اس بات کا اندازہ لگانا مشکل ہے کہ خود مسلم سائنس دانوں نے کس حد تک اپنی تحقیق میں اضافے کیے تھے۔ لیکن اس میں کوئی شک نہیں کہ انہوں نے یونانی علوم کو نہ صرف پھر سے زندہ کیا بلکہ وہ ان علوم کو یورپ تک پہنچانے کا وسیلہ بھی بنے۔ اور حقیقت یہ ہے کہ تقریباً یہی طریقہ یونانیوں نے قدیم مشرقی علوم حاصل کرنے کے لئے اختیار کیا تھا۔ فرق صرف یہ تھا کہ مسلمانوں نے بالراست علم اور آگہی حاصل کی جب کہ یونانیوں نے قدیم تہذیبوں کے علوم حاصل کرنے کے سلسلے میں ایسا نہیں کیا۔ اس کے علاوہ چونکہ مسلم سائنس دانوں کا قدیم یونانی اساطیر سے کوئی جذباتی تعلق نہیں تھا اس لئے انہوں نے

نانی علوم کو ان کے اساطیر سے غیر متعلق ہو کر سیکھا جب کہ یونانیوں میں یہ جذبہ نہیں تھا۔اس کے علاوہ عہد وسطیٰ کے اسلامی سائنسی علوم میں وہی تعقل پرستی پائی جاتی ہے جو موجودہ دور کی سائنس میں ہے۔ساتھ ہی ساتھ مسلمان کلاسیکی فلسفے کے ان پہلوؤں سے بھی متاثر ہوئے تھے جن کا تعلق تصوف یا باطنیت سے ہے خصوصاً نوافلاطونیت سے۔دراصل مسلم فلاسفہ اس فلسفے کو ارسطو سے علیحدہ نہیں سمجھتے تھے کیونکہ ارسطو کی تصانیف میں بعض ایسی تصانیف بھی شامل تھیں جو اس کی اپنی تصانیف نہیں تھیں۔ جیسے "الہیات ارسطو" (The Theology of Aristotle) اور "سر الاسرار" (The Secret of Secrets)

بد قسمتی سے دوسری بات جو نہ صرف اسلامی سائنسز میں داخل ہو گئی تھی بلکہ جس کا اثر عہد وسطیٰ کی تمام سائنسز پر پڑا تھا' وہ یہ تھی کہ یونانی سائنس دانوں کو ضرورت سے زیادہ عزت بخشی گئی تھی۔اور خاص طور سے افلاطون اور ارسطو کی لوگ بے انتہا عزت کیا کرتے تھے۔اس سلسلے میں افلاطون کا فلسفۂ اعداد' ارسطو کی ترتیب مدارج کو اسلامی سائنسز میں کچھ اس طرح گڈمڈ کر دیا گیا تھا جس سے مسلم سائنس داں آسانی سے کبھی آزاد نہیں ہو پائے تھے۔ یہ بات بھی دلچسپ ہے کہ قدیم علوم میں علم نجوم اور کیمیا گو ایسے علوم تھے جن پر باطنیت حاوی تھی' اور عربوں نے ان دو علوم میں اپنی تحقیق جاری رکھی لیکن اس کے برخلاف الکندی' الرازی اور ابن سینا نے ان دو علوم کی جعلی حیثیت کی تردید کی ہے"۔

آخر میں برنال یہ کہتا ہے کہ "مسلمانوں کا یہ کارنامہ تھا کہ انہوں نے کلاسیکی علوم کو اپنایا اور ان کی تدوین کی۔ لیکن ان علوم میں مزید اضافے کرنے کی کوشش نہیں کی اور نہ ان میں کوئی انقلاب پیدا کرنے کی کوشش کی۔"

کاراڈیوہ اور برنال کے علاوہ میکس مایرہوف' جارج سارٹن اور جوزف نیدھم نے بھی اسلامی سائنسز کے سلسلے میں اپنے خیالات کا اظہار کیا ہے۔ میں

اپنے اس مقالے میں اس بات کی کوشش کروں گا کہ ان لوگوں کے نظریات کے صحیح اور غلط ہونے کا تعین کیا جا سکے۔ اس موضوع کے مندرجہ ذیل تین پہلو بہت اہم ہیں۔

۱۔ وہ حالات جن کی وجہ سے مسلمانوں نے یونانی علوم سیکھنے کی طرف توجہ کی۔ یہ دور آٹھویں صدی عیسوی کے نصف سے شروع ہوتا ہے۔

۲۔ مسلم سائنس دانوں کے کمالات اور نئے اضافے جو انہوں نے ان علوم میں کیے تھے۔ نیز نشاۃ ثانیہ (پندرھویں صدی) اور اس سے پہلے کے زمانے کے مغربی یورپ پر اثرات۔

۳۔ وہ حالات جن کی وجہ سے اسلامی دنیا میں سائنسی اعتبار سے جمود اور تعطل پیدا ہوا۔ خاص طور سے پندرھویں سے اٹھارھویں صدی عیسوی تک۔

پیش نظر مضمون میں اول الذکر پہلو کا کسی قدر تفصیل سے جائزہ پیش کیا جا رہا ہے باقی پہلوؤں کا احاطہ آیندہ مضامین میں کیا جائے گا۔

اسلامی دنیا میں یونانی' ہندستانی اور ایرانی سائنسز کی تحقیق و تدریس دفعتاً شروع نہیں ہوئی تھی بلکہ اسلام کے بعد پوری ایک صدی کا زمانہ گذر چکا تھا۔ اس کی وجہ یہ تھی کہ بنو عباس کی حکومت کے قیام تک یعنی آٹھویں صدی عیسوی کے نصف تک اسلامی دنیا سیاسی اور اقتصادی بحران میں مبتلا تھی۔ اگرچہ یہ تمام علوم یونانی' سریانی اور پہلوی زبانوں میں موجود تھے لیکن مسلم علماء نے انہیں حاصل کرنے کی طرف توجہ نہیں کی تھی بلکہ ان کی ساری ذہنی کاوشیں اسلامی فقہ اور قوانین انتظام و انصرام میں صرف ہو رہی تھیں۔ وہ اس کوشش میں تھے کہ قرآن اور سنت کی روشنی میں مسلمانوں کے لیے قوانین مرتب کریں تاکہ اس ابتدائی دور میں مسلم سوسائٹی کی بنیادیں مضبوط ہو جائیں۔ اس کے علاوہ ان کا ذہن تفسیر' نحو اور صرف اور تاریخ نویسی میں مشغول تھا۔

بنو امیہ کے زوال کے بعد بنو عباس کی حکومت قائم ہوئی اور اسلامی دنیا
صدر مقام دمشق سے بغداد منتقل ہو گیا- یہ ایک اہم سیاسی واقعہ تھا- اسلامی
سائنس کی ابتدا اسی زمانے میں بغداد میں ہوتی ہے- اس لئے ہمیں اس بات پر
غور کرنے کی ضرورت ہے کہ مسلمانوں نے سائنسی علوم کن ذرائع سے حاصل
کیے' اسلامی سماج کا معاشی اور اقتصادی ڈھانچہ کس قسم کا تھا جس کی بنا پر سائنس
اور ٹیکنالوجی کو فروغ دیا گیا اور اس کے علاوہ عباسی خلفاء' امراء اور تاجروں کا
سائنس کے فروغ میں کیا حصہ تھا؟

۱- خلیفہ المنصور اور اس کے پوتے المامون دونوں کو یونانی سائنٹفک
کتابوں کو جمع کرنے کا بے حد شوق تھا- اور ان کی تلاش میں وہ اپنے سفیروں کو
مختلف ملکوں میں بھیجا کرتے تھے اس کے علاوہ شام کے نسطوری عیسائیوں نے بھی
یونانی مخطوطات فراہم کرنے میں اہم رول ادا کیا تھا اور وہ سریانی زبان میں ان کے
ترجمے بھی کر رہے تھے-

۲- مسلم علماء نہ صرف قدیم یونانی علوم کا مطالعہ کر رہے تھے بلکہ
انہوں نے بہت کچھ میسوپوٹامیہ کے قدیم ورثے سے علم ہیئت اور علم حساب بھی
سیکھا- ان علوم کا ذریعہ وہ تمام صابئی اسکالر تھے جو بعد میں مسلمان ہو گئے تھے-

۳- سائنسی علوم کا تیسرا اہم ماخذ جند شاپور تھا' جہاں ساسانیوں کے
زمانے سے مختلف علوم و فنون اور خاص طور سے علم ہیئت' علم حساب اور علم طب
کی تحقیق و تدریس ہو رہی تھی- اس دانش گاہ میں نسطوری عیسائی اور ایرانی اور
غالباً ہندستانی علماء مل جل کر کام کر رہے تھے- ایران کی فتح کے بعد مسلمانوں میں
ایک ملی جلی تہذیب کا ارتقاء ہوا تھا جس کی خصوصیات بغداد میں ظاہر ہوئیں-
بنو عباس کے دور میں پہلوی زبان کی کئی اہم کتب کے ترجمے عربی میں ہوئے- ان
میں ادبیات' سائنس' جہازرانی' ملکوں کا نظم و نسق وغیرہ موضوعات پر کئی کتابیں

شامل تھیں۔

یہ کہنا تاریخی لحاظ سے غلط نہ ہوگا کہ اگر خود عباسی خلفاء اور امراء قدیم ایرانی علوم وفنون میں دلچسپی نہ لیتے تو شاید مسلمانوں تک یہ علوم وفنون نہ پہنچ پاتے۔ کہاجاتا ہے کہ المامون اپنی ماں کی طرف سے نیم ایرانی تھا اور اسی طرح برمکی وزراء بھی درحقیقت بلخ سے آئے تھے اور بنوامیہ کے زمانے میں مسلمان ہوئے۔ ان وزراء میں سب سے اہم رول یحییٰ البرمکی کا تھا جس نے آٹھویں صدی میں ایک وفد ہندستان بھیجا تھا جس نے وہاں کے علوم وفنون، مذاہب اور ثقافت پر ایک دلچسپ رپورٹ تیار کی تھی۔

۴۔ ہندستان کے قدیم علوم جو گپتا اور موریہ دور میں رائج تھے ان سے بھی مسلمان سائنٹسٹ بے حد متاثر ہوئے تھے۔ ۷۷۱ء میں ہندستانی سنسکرت اسکالرز کا ایک وفد المنصور کے زمانے میں بغداد پہنچا تھا اور اپنے ساتھ سنسکرت کے کئی نسخے جو علم ہیئت، علم حساب اور علم طب وغیرہ سے متعلق تھے، لایا تھا۔ ان کتابوں کے ترجمے سنسکرت سے عربی میں ہوئے۔ جہاں تک کہ چین کی قدیم تہذیب کا تعلق ہے، ہم یقین کے ساتھ کہہ سکتے ہیں کہ کئی ایک چینی ایجادات عباسی دور میں اسلامی دنیا میں رائج ہوئیں۔ اگرچہ چینی زبان کی سائنس کی کتابوں کا عربی زبانوں میں ترجمہ لسانیاتی مشکلات کی وجہ سے ممکن نہیں تھا لیکن جہاں تک صنعت وحرفت کا تعلق ہے ہم جانتے ہیں کہ کاغذ کی صنعت، مقناطیسی کمپاس، بارود اور راکٹس کو بارود کے ذریعہ ہوا میں اڑانا، یہ تمام صنعتیں تاجروں اور سیاحوں کے ذریعہ وسط ایشیا سے ہوتے ہوئے اسلامی دنیا میں پہنچی تھیں۔

عبّاسی دور میں علوم وفنون کی ترقی

جیسا کہ مندرجہ بالا سطور میں بیان کیا گیا ہے عباسی خلفاء اور ان کے

وزراء نے یونانی اور دوسری تہذیبوں کے علوم وفنون میں دلچسپی لینا شروع کی۔ یہ حکمراں سب سے پہلے علم نجوم میں دلچسپی رکھتے تھے اور اس علم کے لئے علم ہیئت اور علم حساب ضروری تھے۔ ان کی دلچسپی سیاسی وجوہات کی بنا پر علم جغرافیہ میں بھی تھی اور یہ دلچسپی زیادہ تر اس زمانے کے یورپین اور ایشیائی حکمرانوں میں بھی نظر آتی ہے۔ اس لحاظ سے یہ کوئی تعجب کی بات نہیں کہ سب سے پہلا عالمی نقشہ جو بطلیموس اور مارینوس کے جغرافیہ پر مبنی تھا خلیفہ المامون کے زمانے میں تیار کیا گیا تھا۔ اس کے علاوہ ان حکمرانوں کی دلچسپی علم ہندسہ اور علم حساب میں بھی تھی اس لیے کہ یہ علوم زراعت کی ترقی کے لیے ضروری تھے۔ اور ملک کی آمدنی اور پیداوار زراعت پر مبنی تھی۔ عباسی دور میں زراعتی اعتبار سے تین علاقے بہت زرخیز مانے جاتے تھے ان میں ایک مصر، دوسرا عراق اور تیسرا وسط ایشیا تھا۔ اس کے علاوہ نہریں کھودنے اور ایک ندی کو دوسری ندی سے جوڑنے کے لیے بھی انجینیرنگ کی شدید ضرورت تھی اور نہروں کی سب سے بڑی تعداد اس زمانے میں عراق اور وسط ایشیا میں پائی جاتی تھی۔ اس کے علاوہ پینے کے پانی کی سپلائی کے لیے دریاؤں پر باندھ بنانا ضروری تھے، اس میں بھی اس علم کی سخت ضرورت تھی۔ نہروں کی تعمیر کے ساتھ ساتھ فن جہازرانی میں بھی ترقی ہوئی۔ ان سب کے علاوہ انجینیرنگ اور علم حساب کا استعمال عمارت سازی کے لیے بھی ضروری تھا۔ بڑے بڑے محلات، مسجدیں، سرائیں اور تاجروں کے بڑے بڑے مکانات، ان سب کی تعمیر کے لیے ان علوم کی ضرورت تھی۔ علم ہیئت کے فروغ کے ساتھ مراصد بھی جگہ جگہ تعمیر ہونے لگے۔ علم کیمیا کی بھی خاص اہمیت تھی۔ دوا سازی اور اس طرح کی دوسری صنعتوں میں علم کیمیا کا استعمال ضروری تھا۔ جہاں تک کہ علم طب کا تعلق تھا وہ انسانی زندگی کا ایک لازمی جزو تھا۔ اور اس کی بدولت بہت سے علوم نے ترقی پائی۔ مثال کے طور پر فارماکوپیا

(Pharmacoepia)' آپتھل مالوجی (Opthalmology) اور مختلف بیماریوں کی دریافت یا چشمے کا استعمال یہ سب علم طب کی وجہ سے ہوا۔

ان تمام تمدنی اور معاشی ضروریات کے پیش نظر عباسی خلفاء نے ان تمام علوم اور فنون کی سرپرستی کی جن سے مسلم سائنس داں ابتدائی دور میں مانوس ہوئے تھے چنانچہ سائنس کی ابتدا گو المنصور کے زمانے سے ہو گئی تھی لیکن نویں صدی کے آغاز میں المامون نے بغداد میں ایک بیت الحکمت قائم کیا اور اس میں سیکڑوں عالم، سائنس داں اور فلسفی حکومت کی طرف سے مقرر کیے گئے۔ بغداد اور دمشق میں رصدگاہیں قائم کی گیں۔ غیر عربی زبانوں سے مترجمین نے کتابوں کے ترجمے کرنا شروع کیے۔ اس وقت تک مسلمانوں کو جو علوم حاصل ہو چکے تھے ان میں خاص طور سے علم نجوم، علم ہیئت، علم حساب، علم طب، علم جغرافیہ، نقشہ نویسی، علم جہاز رانی، علم نباتات، علم حیوانات، علم کیمیا، علم ہندسہ اور علم حیل وغیرہ شامل تھے۔ دوسرے الفاظ میں یہ کہا جا سکتا ہے کہ ان علوم و فنون کا ایک زبردست ذخیرہ بغداد میں جمع ہو گیا تھا اور یہی آئندہ علم کے فروغ اور تحقیق و تدریس کی بنیاد بن گیا۔

تجارت، سائنس اور صنعت و حرفت کا فروغ

سائنس کی ترقی میں تجارت کا بھی اہم رول تھا۔ اسلام کی ابتدا ہی سے اسلامی اقتصادی ترقی میں تجارت ایک اہم جزو تھی اور آٹھویں صدی کے وسط تک مملکت اسلام میں تجارت اس حد تک ترقی کر چکی تھی کہ بعض تجارتی تنظیمات جیسے بینکنگ وغیرہ شروع ہو گئی تھیں۔ اسلام میں تجارت کو خاصی اہمیت دی گئی ہے۔ اور خود عربوں کا ایک اہم پیشہ تجارت تھا۔ مکہ خود اہم تجارتی شہر مانا جاتا تھا اور یمن سے شام جانے والے تجارتی قافلے مکہ ہو کر گذرتے تھے۔

رب قبیلے مکہ آیا کرتے تھے اور یہاں کی تجارتی منڈیوں سے اپنی ضروریات کا
سامان خرید کر اپنے دیاروں تک لے جاتے تھے۔ اسلام کی ابتدائی فتوحات میں جو
ل غنیمت حاصل ہوتا تھا وہ مسلمانوں میں آپس میں تقسیم ہو جاتا تھا اور جو چیزیں
ن کے حصے میں آتی تھیں ان کو وہ بازاروں میں فروخت کر دیا کرتے تھے۔
نوامیہ کے زمانے میں تجارت نے اور فروغ پایا اور ایشیا اور افریقہ کے نئے نئے
علاقوں میں عربوں کو تجارت کرنے کا موقع ملا۔ اس طرح اسلام کے ابتدائی دور
میں (بنوامیہ کے زمانے میں) تجارت کے فروغ کی وجہ سے عربوں کے پاس
دولت جمع ہونا شروع ہو گئی تھی۔ اور یوں ان کے تجارتی سرمائے میں اضافہ
ہو گیا۔ حکومت کی طرف سے تجارت پر کوئی پابندی نہ تھی۔ یہ لوگ آزادانہ
تجارت کرتے تھے۔ اسلام کی طرف سے بھی دولت جمع کرنے کے خلاف کوئی
خاص پابندی نہیں تھی۔ لیکن دولت پر زکوٰۃ کی حد مقرر تھی اور ربا بھی ممنوع
تھا۔ اس ابتدائی زمانے میں کئی قسم کی تجارتی کمپنیاں قائم ہو گئی تھیں۔ مثال کے
طور پر ایسی کمپنیاں جن میں تاجر برابری سے اپنی پونجی لگاتے تھے یا ایسی کمپنیاں
جن میں پونجی نہیں لگائی جاتی تھی بلکہ قرض لے کر چلائی جاتی تھیں۔ فقہاء نے
تین قسم کی کمپنیاں بیان کی ہیں۔

۱۔ المفاوضہ، جس میں شرکت کرنے والے برابری سے پونجی لگاتے
تھے اور مساوی اعتبار سے نفع حاصل کرتے تھے۔ اس طرح کی کمپنیوں میں تاجر
ایک دوسرے کو یہ حق دیا کرتے تھے کہ جب وہ چاہیں اپنے حصے کا تجارتی سامان
فروخت کر دیں۔

۲۔ العنان، اس میں دو تاجر برابری سے پونجی لگاتے اور نفع حاصل
کرتے تھے۔ ان کو یہ آزادی حاصل تھی کہ یا تو وہ ایک دوسرے کا سرمایہ ملا دیں یا
الگ الگ رکھیں۔ لیکن ایک نے دوسرے کو یہ حق دے رکھا تھا کہ وہ جب چاہیں

اپنا تجارتی سامان ایک دوسرے کے ہاتھ فروخت کر دیں۔

۳۔ تیسری قسم کی کمپنی الوجوہ تھی جو کہ شرکۃ المفالیس بھی کہلاتی تھی۔اس میں دو شخص شریک کار ہوتے تھے مگر ان کے پاس سرمایہ نہیں ہوتا تھا اور شرط یہ ہوتی تھی کہ وہ سٹہ کے اصول پر تجارتی سامان کا لین دین کریں۔یہ وہ کمپنیاں تھیں جو عباسی دور سے پہلے وجود میں آچکی تھیں۔

بحری تجارت

بری تجارت کے علاوہ اس زمانے میں بحری تجارت نے بھی کافی فروغ پایا تھا قدیم ایرانیوں نے جہازرانی اور جہاز سازی میں جو ترقی کی تھی وہ ان سے مسلمانوں نے سیکھ لی تھی۔بنوامیہ کے زمانے میں خلفاء نے جہازرانی میں دلچسپی لی تھی خاص طور سے یزید بن معاویہ نے بحر روم میں جہازرانی کو ترقی دی۔لیکن اصل ترقی اس سلسلے میں بنو عباس کے زمانے میں ہوئی۔خلیج فارس جہازرانی اور جہاز سازی کا مرکز بن گی تھی۔یہاں سے بحر ہند میں مشرق اور مغرب تک عربوں کے تجارتی جہاز جانے لگے۔بصرہ' سراف' عما' صحار اور عدن وغیرہ اہم تجارتی بندرگاہیں بن گئیں۔چنانچہ نویں اور دسویں صدی عیسوی میں اسلامی تجارت بحر ہند میں اپنے عروج کو پہنچ چکی تھی۔جہازراں' تاجر اور دیگر لوگ سونے کی تلاش میں دور دور کا بحری سفر کیا کرتے تھے یہاں تک کہ افریقہ کے مشرقی ساحل پر راس امید تک اور مشرق میں نیوگنی اور آسٹریلیا تک جایا کرتے تھے۔اسی طرح ان کے جہاز ہندستان کے تمام ساحلی بندرگاہوں سے گذر کر چین تک جایا کرتے تھے۔اس پورے سمندری علاقے میں مسلمان تاجر پندرھویں صدی عیسوی تک حاوی رہے۔مشرق سے تجارتی تعلقات کا ایک اثر یہ بھی پڑا کہ عباسی دور میں بیت المال میں سونے کی کمی محسوس ہونے لگی۔اس کی وجہ یہ تھی

کہ ہندستانی تاجر خرید و فروخت میں سوائے سونے کے اور کوئی سکہ قبول نہیں کیا کرتے تھے۔

لہذا اس بڑھتی ہوئی تجارت کا اسلامی حکومت کی اقتصادیات پر بہت اچھا اثر پڑا۔ تجارت صرف آزاد لوگوں تک محدود نہ تھی بلکہ وہ غلام بھی اس تجارت میں شریک تھے جنھیں ان کے مالک معاہدوں کے ذریعے تجارت کی اجازت دیا کرتے تھے۔ اسلامی سماج میں تاجروں کی کافی اہمیت تھی۔ اگرچہ حکومت کی اصل آمدنی زراعت پر منحصر تھی لیکن نویں صدی میں جب حکومت کے لیے لگان وصول کرنا مشکل ہو گیا تو اس سلسلے میں تاجروں سے مدد لی جانے لگی۔ پورے پورے علاقے تاجروں کو سونپ دیے جاتے تھے اور ان کو ان علاقوں کا گورنر مقرر کر دیا جاتا تھا۔ اس کے عوض میں حکومت ان تاجروں سے ایک مقررہ رقم وصول کرنے لگی تھی مگر لگان وصول کرنا ان تاجروں کا کام تھا۔ اس کے علاوہ یہ تاجر اپنا سرمایہ صرف کر کے دور دراز ملکوں کی سونے اور چاندی کی کانوں سے وہیں کے مزدوروں کے ذریعے سونا چاندی نکلواتے تھے۔ چنانچہ عباسی سماج میں تاجروں کا طبقہ سب سے اہم اور دولت مند طبقہ ہو گیا تھا۔ اس طبقے کے علاوہ موالیوں کا بھی ایک طبقہ تھا یعنی وہ نو مسلم جنھیں عرب تاجر اپنے یہاں ملازمت دیا کرتے تھے۔ عباسی سماج کے دوسرے اہم طبقوں میں دستکاروں کا طبقہ بھی اہمیت رکھتا تھا۔ اس طبقے سے تاجروں کا بہت گہرا تعلق تھا۔

ایک اہم بات جو قابل غور ہے وہ یہ کہ بعض بندرگاہوں جیسے بصرہ وغیرہ میں تاجروں کا گہرا اثر اور ان کا اختیار ظاہر ہونے لگا تھا۔ اگرچہ ان کے اثرات خاص طور سے سیاسی میدان میں اتنے نہیں بڑھے تھے جتنے کہ یورپ میں تاجروں کے اثرات جنیوا اور وینس جیسی بندرگاہوں میں پھیل چکے تھے۔ لیکن بعض مورخین نے اس طرف اشارہ کیا ہے کہ تاجروں اور حکمرانوں کے درمیان

بعض معاملات میں اختلاف رائے تھا جیسا کہ الجاحظ نے اپنی کتاب میں اس کا ذکر کیا ہے۔ اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ مسلمان تاجر ان شہروں میں جہاں وہ مالی اعتبار سے طاقتور تھے اپنا سیاسی اقتدار بھی قائم کرنا چاہتے تھے۔ ہو سکتا ہے کہ اگر مسلمانوں کی تجارت اور بحری اقتدار قائم رہتا تو اسلامی سماج میں سرمایہ داری کا دور دورہ اسی زمانے سے ہو جاتا۔

صنعت و حرفت کے فروغ کی وجہ سے اور مسلمانوں کی عالمی تجارت کے نتیجے میں اسلامی دنیا کے کئی شہر خاص قسم کے سامان بنانے کا مرکز بن گئے تھے مثلاً کپڑا، چمڑے کا سامان، لوہے اور کانچ کا سامان وغیرہ۔ اسی طرح ان شہروں میں مختلف بازار مختلف سامانوں کے لیے مخصوص ہو گئے تھے۔

مختصر یہ کہ تجارت عباسی اقتصادیات کا اہم جزو بن گئی تھی اور عباسیوں کے زوال کے بعد بھی مسلمان تاجر ایشیا اور افریقہ کے اکثر حصوں میں تجارت کیا کرتے تھے لیکن پندرھویں صدی عیسوی کے اخیر میں جب پرتگالیوں نے بحر ہند میں داخل ہو کر اس کے تجارتی مرکزوں پر قبضہ کر لیا اس وقت سے مسلمانوں کا اقتدار ختم ہونا شروع ہو گیا اور تجارت کو بھی زوال ہوا جس کا اثر اسلامی ممالک پر بھی پڑا۔

ان تاریخی واقعات کے مد نظر یہ کہنا بے جا نہ ہو گا کہ عباسی دور میں سماج کی اقتصادی بنیاد دراصل تجارت پر تھی نہ کہ جاگیردارانہ نظام پر جیسا کہ عام مورخین سمجھتے ہیں۔ غلاموں کی حالت بہتر بنا دی گئی تھی۔ کاشت کاروں کے ساتھ غلاموں کا سا برتاؤ نہیں ہوتا تھا۔ دیہاتوں میں بڑے بڑے فیوڈل لارڈ (جاگیردار) نہیں ہوتے تھے اگرچہ عباسی سلطنت کے بھی ٹکڑے ہو چکے تھے اور مختلف حکمراں ان پر قابض ہو چکے تھے لیکن یہ لوگ فیوڈل لارڈ (جاگیردار) نہیں تھے۔ یہ حکمراں مرکزی حکومت کو خراج دیا کرتے تھے اور اس سے سند

حاصل کرتے تھے۔ منگولوں کے حملوں کے بعد صورت حال بدل چکی تھی اس لیے کہ ان کے برسر اقتدار آنے کے بعد کاشت کاروں اور زمینوں کے درمیان ایک رشتہ پیدا ہو گیا تھا اور وہ تھا فیوڈل ازم کا رشتہ۔

تجارت اور صنعت و حرفت کے اس مذکورہ بالا جائزے سے یہ نتیجہ نکالا جا سکتا ہے کہ سائنس اور ٹیکنالوجی کی ترقی کا بہت کچھ تعلق تجارت اور تاجروں سے تھا۔ تاجروں کی ضروریات کی خاطر سائنس اور صنعت و حرفت نے ترقی کی اور کبھی کبھی یہ طبقہ سائنسدانوں کی سرپرستی بھی کیا کرتا تھا اس لئے کہ سائنس کی ترقی بہت کچھ تجارت کی ترقی پر منحصر تھی۔ اور یہاں تک کہ یہ دونوں چیزیں ایک دوسرے کے لیے لازم و ملزوم تھیں۔

اخلاق حسین قاسمی

جنگ آزادی اور علماء دیوبند

شاہ ولی اللہ محدث دہلوی

ہندستان کے علماء حق نے انگریزوں کے ہندستان پر ظالمانہ راج کے خلاف جو جدوجہد کی اس کا آغاز امام شاہ ولی اللہ کی انقلابی تحریک سے ہوا- شاہ ولی اللہ (ولادت ۱۱۱۴ھ ،وفات ۱۱۷۶ھ) نے اورنگ زیب عالم گیر کے بعد اس کے نااہل جانشینوں کا دور پایا اور اس دور زوال کے گیارہ مغل حکمرانوں کے ہاتھوں ملک کی تباہی کا مشاہدہ کیا، اس دور زوال میں شخصی حکومت کی اجتماعی، معاشرتی اور اخلاقی برائیاں مکمل طور پر شاہ ولی اللہ کے سامنے رہیں-

ہندستان کی بدحالی کے تصور نے شاہ صاحب کو حد درجہ بے چین کر دیا اور آپ نے ایک روحانی ہستی اور صاحب عرفان وایقان مدبر کے ناطے حرمین شریفین کے مرکز علم وعدالت سے روشنی حاصل کرنے کے لئے ۱۷۱۸ء (۱۱۴۳ھ) میں حجاز کا سفر کیا- حجاز کے قیام میں آپ نے ہندستان کے علاوہ دوسرے ملکوں کے حالات کی بھی تحقیق کی- فرماتے ہیں" احوال هند برمامخفی نیست که خود مولدومنشاء فقراست ،بلاد عرب نیز دیدیم واحوال مردم

مولانا اخلاق حسین قاسمی، مشہور عالم دین اور مجاہد آزادی-

ولایت از ثقات این جاشنیدیم" (بحیثیت ایک ہندستانی کے مجھ پر اپنے ملک کے حالات پوشیدہ نہیں تھے، میں نے حجاز کے دوران قیام عرب ملکوں کے حالات بھی معلوم کئے اور ولایت کے باشندوں کے حالات بھی ثقہ لوگوں سے معلوم کئے۔)

ہندستان کے شخصی استبداد کے بدترین نتائج پر شاہ صاحب نے جو تبصرہ کیا وہ ان کی اکثر کتابوں میں موجود ہے۔ شاہ صاحب نے اپنی تاریخی کتاب ازالۃ الخلفاء (ص ۳۶۳) میں خلفاء بنی عباس کے بارے میں تحریر کیا "اس پر قریش عرب کی حکومت کا پانچ سو سالہ عہد ختم ہو گیا اور اس کے بعد عجمی (غیر عرب) حکمرانوں کا دور شروع ہوا۔ ان عجمی حکمرانوں کا طرز حکومت (خاندانی، شخصی) مجوسیوں (اہل فارس) کی طرح ہے، فرق اتنا ہے کہ یہ حکمراں کلمہ پڑھتے ہیں اور نماز ادا کرتے ہیں، ہم لوگ اسی پانچویں عہد میں پیدا ہوئے ہیں، نہیں جانتے کہ خداوند قدوس کی آگے کے لئے کیا مشیت ہے۔ شاہ صاحب کا اشارہ قیصر و کسریٰ کے شاہانہ طمطراق اور تعیش پسندانہ فضول خرچیوں کی طرف ہے جسے شاہ صاحب نے ہندستان کے مغل حکمرانوں کے تعشیات واسرافات پر تبصرہ کرتے ہوئے اجتماعی زندگی کے حق میں سب سے زیادہ تباہ کن قرار دیا ہے۔

شاہ صاحب نے حجۃ اللہ البالغہ، جلد اول ۲۱۲ میں امت اسلامیہ کے عروج وزوال کو پانچ انقلابات کے عنوانات کے تحت بیان کیا ہے اور بنی عباس حکومت کے دور کو پانچواں قرار دیا ہے۔ شاہ صاحب سے چار سو سال پہلے مشہور شیخ طریقت وعالم شریعت حضرت محبوب الٰہی نے پانچ طبقات کے عنوانات کے تحت عروج وزوال امت پر تبصرہ کیا ہے اور حضور اکرمؐ کے وصال مبارک کے بعد دو سو سال کو پانچ طبقوں میں تقسیم کیا ہے اور ہر طبقے کے لئے چالیس سال متعین کئے

ہیں اس حساب سے آخری دور خلافت عباسیہ کا ٹھہرتا ہے۔

دور عباسیہ کے بعد عجمی حکمرانوں کا اقتدار شروع ہوا ، شیخ محبوب الٰہی کا عہد انہی عجمی خاندانوں کی حکومت کا ابتدائی عہد ہے ۔اسی عہد کے بارے میں جن شدید تاثرات کا اظہار شیخ نے کیا ہے وہ حسب ذیل ہے۔

"بعد ازیں دویست سال اگر کسے سگے بچہ بزایدبہ ،نہ فرزند آدم" (فوائد الفواد جلد ۳ مجلس ۱۰ ص ۴۹۶)

یہ فرما کر شیخ پر گریہ طاری ہو گیا اور فرمایا "ایں ساعت خودمردم چہ گوید" -(آج کے بارے میں آدمی کیا کہہ سکتا ہے۔)

ان اہل عرفان واتقان نے مذکورہ تجزیہ میں عہد رسالت عہد خلافت راشدہ کی برکات کو سامنے رکھا اور اس عہد رسالت کو معیار حق وصداقت قرار دے کر بعد والے زمانوں کا تجزیہ کیا ہے۔

ہندستان کے بارے میں

شاہ ولی اللہ نے اس وقت کے مسلم شخصی اقتدار کے یاس انگیز حالات پر روشنی ڈالنے کے ساتھ ہندستان کے مستقبل کے بارے میں یہ الہامی پیش گوئی فرمائی ''ایک دور آئے گا جب ہندستان کی اکثریت (ہندوؤں) کے اشراف ہند اسلام قبول کرلیں گے اور تاتاریوں کے طرح اس قوم کے ہاتھ میں اسلام کا پرچم ہوگا۔'' (تفہیمات الٰہیہ فارسی ص ۲۰۳)

مکمل انقلاب کی دعوت

حاصل یہ کہ شاہ صاحب نے اپنے ملک ہندستان کے مسلم اقتدار اور ساتھ ہی باہر کی مسلم دنیا کے حالات کا گہرا مطالعہ کرکے حجاز سے ہندستان

واپس آکر اپنی مکمل انقلاب "فک کل نظام" کی تحریک شروع کی اور اپنی تحریک کو موثر بنانے کے لئے روحانی پیرائے میں یہ اعلان کیا کہ خداوند عالم کی طرف سے مجھے اس عہد کا فاتح قرار دیا گیا ہے۔

شاہ صاحب نے اپنے انقلابی پروگرام میں جور فاہی نظام اور عدل اجتماعی اور رنگ ونسل اور عقیدہ ومذہب کی تفریق سے بالاتر انسانی بنیادی حقوق کا جو مشورہ پیش کیا ہے، ظاہر ہے تاریخ میں اس کا عملی نمونہ اور معیاری مثال رسول پاکؐ کی حیات مقدسہ اور آپ کے چار جانشینوں (خلفاء راشدین) کی مبارک زندگی ہے اور شاہ صاحب اسی کے حوالہ سے گفتگو کرتے ہیں اور مذہبی اصطلاحوں اور دینی تعبیرات میں اپنا مقصد سمجھاتے ہیں۔ دنیا میں جمہوری دور کا آغاز نہیں ہوا تھا اور اس میں ابھی ایک صدی باقی تھی۔ فرانس کا جمہوری انقلاب (۱۷۸۹ء) شاہ صاحب کے پچاس برس بعد وقوع میں آیا، روس کا اشتراکی انقلاب بھی شاہ صاحب کے سو سال کے بعد برپا ہوا، یورپ میں صنعتی انقلاب برپا ہونے میں بھی چالیس سال باقی تھے۔ پھر شاہ صاحب کے ہاں ایک قومی جمہوریت کا تصور کیسے تلاش کیا جاسکتا ہے۔ البتہ یہ کہا جاسکتا ہے کہ شاہ صاحب کی بصیرت وفراست پر یہ بات واضح ہو چکی تھی کہ ان کے ملک ہندستان میں مغلوں کے زوال کے بعد جو فرنگی راج مسلط ہو رہا ہے وہ ہندستان کی قوموں اور ہندو مسلمانوں کی مشترک جدوجہد کے ذریعہ ختم ہوگا اور ظاہر ہے کہ اس کے نتیجہ میں ایک مشترک اقتدار وجود میں آئے گا۔

اشراف ہند کے بارے میں شاہ صاحب کی پیشین گوئی اس سیاسی قیاس کی طرف اشارہ کرتی ہے۔ البتہ آزادی ہند کی قومی تحریک (کانگریس) کی قیادت کا رشتہ شاہ صاحب کی انقلابی اور اصلاحی تحریک سے قائم کرنا ایک غیر تاریخی بات ہے۔

انسانی بنیادی حقوق

شاہ صاحب نے حجۃ اللہ البالغہ اور البدور البازغہ کے مختلف معاشی اور سیاسی ابواب میں انسانی بنیادی حقوق کا جو منشور پیش کیا وہ حسب ذیل بنیادی اصولوں پر مشتمل ہے۔

۱ انسانی جان و مال کی آزادی اور حفاظت

۲ عقیدہ و رائے کی آزادی

۳ انسانی عزت و ناموس کی حفاظت

۴ شہری حقوق کا بلا لحاظ رنگ و نسل تحفظ

یہ وہ بنیادی حقوق ہیں جو قرآن کریم اور اسوہ رسولؐ کی روشنی میں مشہور اصولی عالم علامہ شاطبیؒ (آٹھویں صدی عیسوی) نے "الموافقات فی اصول الشریعہ" میں "مقاصد ضروریہ" کے عنوان سے بیان کئے ہیں۔

فمجموع الضروریات خمسته ،حفظ الدین والنفس والنسل والمال والعقل (جلد ۴ ص ۴۷)

امام اس کی وضاحت کرتے ہیں

اذا فقدت لم تجر مصالح الدنیا علی استقامته بل علی فساد وتھارج وفوت حیاته

یہ حقوق بنیادی اگر جاری نہیں رہتے تو دنیوی زندگی میں قیام و قرار باقی نہیں رہتا بلکہ فساد و بربادی پھیل جاتی ہے۔

ہندو مسلم رفاقت کی کوشش

شاہ صاحب نے انسان کے بنیادی حقوق کا واضح نقشہ پیش کرنے کے علاوہ

ندو مسلمانوں کے درمیان مذہبی حیثیت سے جو اجنبیت اور نفرت پیدا کر دی گئی تھی اسے دور کیا۔ مثال کے طور پر

۱ شاہ صاحب اور ان کے جانشینوں نے اصولی دین میں وحدت کا تصور پیش کیا۔

۲ ہندستان میں پیغام الٰہی اور پیغام رسالت (رسولوں) کی آمد کے سلسلے کو آیت قرانی ولکل امة رسول (یونس ۴۷) کے مطابق تسلیم کیا۔

۳ قدیم فقہاء کے اس نظریہ کو تسلیم نہیں کیا کہ ہر محروم اسلام شخص ابدی سزا کا مستحق ہے، بلکہ سزائے ابدی کے لئے اتمام حجت درجہ کی تبلیغ کو ضروری قرار دیا۔ یعنی فقہاء قدیم کے نظریۂ تبلیغ حکمی کو رد کیا اور ہر دور میں قیامت تک تبلیغ حقیقی کی ضرورت کا عقیدہ قائم کیا ۔ اور اتمام حجت درجہ کی تبلیغ سے محروم غیر مسلموں کو اصحاب اعراف اور اہل فترۃ قرار دیا۔

آزادی رائے کی بنیادی رہنمائی

مذہبی عقیدہ اور سیاسی رائے کی آزادی کو تسلیم کرنے کے بعد اس کے اس نتیجے کو بھی تسلیم کرنا پڑتا ہے کہ ایک غیر مسلم اکثریت رکھنے والے ملک میں اسلامی حکومت وجود میں نہیں آسکتی ۔البتہ ایک مشترک سیاسی اقتدار وجود میں آسکتا ہے، پچاس سال کے تجربہ کے بعد احیاء اسلامی کی تحریکات کے علم بردار اس حقیقت کو ماننے اور اس کا اقرار کرنے پر مجبور ہیں کہ مسلم دنیا کے اندر بھی اسلامی خلافت، رائے عامہ اور ووٹنگ کے ذریعہ وجود میں آسکتی ہے، تشدد و تلوار کے ذریعہ وجود میں نہیں آسکتی ۔پھر غیر مسلم اکثریت رکھنے والے ملکوں میں پرامن انقلاب کی راہ سے ایک دینی اسلامی حکومت کا قیام کیسے ہو سکتا ہے۔ہاں! اس طرح ہو سکتا ہے کہ ہم مسلمان اپنی انفرادی اور معاشرتی زندگی کو اسلامی نظام حیات کی افادیت، برکت اور رحمت کا مکمل عملی نمونہ بنا کر غیر مسلموں کو اسلام کے دامن

رحمت میں لے آئیں اور پھر ہندستان ایک اسلامی ملک بن جائے اور یہاں اسلامی نظام اجتماعی (خلافت) قائم ہو جائے۔

لیکن آج تو حالت یہ ہے کہ ہندستان کے مسلمان اور غیر مسلم (ہندو، سکھ وغیرہ) مذہبی رسموں کو چھوڑ کر سماجی، معاشرتی اور اخلاقی برائیوں میں برابر کے شریک نظر آرہے ہیں - پھر ہندستان کے ہندو ہم مسلمانوں کی عملی زندگی اور مسلم معاشرے کی ابتر صورت حال کو دیکھ کر کیسے اسلام میں داخل ہو سکتے ہیں۔ کتابوں میں اسلام کی حسین تصویر اگر اسلام کی تبلیغ و دعوت کے لئے کافی ہوتی تو قرآن کریم کے ساتھ رسول اکرمؐ کی سیرت پاک اور آپ کی عملی زندگی کا انتظام ضروری نہ ہوتا۔

شاہ ولی اللہ آزادی رائے کے اتنے حامی نظر آتے ہیں کہ وہ طلاق بالجبر کو تسلیم نہیں کرتے، جیسا کہ امام مالک کی رائے تھی، اور امام مالک کی اس اجتہادی رائے کا اس وقت کے سیاسی حالات پر یہ اثر پڑا کہ خلیفہ اور امام کی جبری بیعت کے نافذ ہونے اور باطل ہونے کا سوال پیدا ہو گیا اور عباسی حکمرانوں نے امام مالک کے ساتھ زیادتی شروع کر دی، مگر امام اپنی رائے سے نہیں ہٹے - علماء احناف طلاق بالجبر کو تسلیم کرتے ہیں۔

حاصل یہ کہ شاہ ولی اللہ کے اصلاحی نظریات کے لحاظ سے ان کے اپنے ملک ہندستان میں اخلاقی اور سماجی زوال میں مبتلا مسلم حکومت کے بعد ایک جمہوری حکومت کا تصور پوشیدہ تھا۔ شاہ صاحب نے ہندستان کی مغل حکومت دنیا کے مسلم حکمرانوں کے مکمل زوال کو دیکھ کر مکمل انقلاب " فک کل نظام " کا نعرہ لگایا۔ جس کا اشارہ اس طرف تھا کہ جو مسلم اقتدار اپنے وجود کی حفاظت کرنے سے قاصر ہے اور مکمل ابتری کا شکار ہے وہ کسی قسم کے توسیعی اقدام کے قابل کیسے ہو سکتا ہے۔

جہاد بالسیف کی ناکامیاں

شاہ ولی اللہ کے جانشینوں نے شاہ صاحب کی انقلابی تحریک سے متاثر ہو کر کئی بار جہاد بالسیف سے کام لیا مگر ہر بار ایک مضبوط مخالف قوت کے مقابلے میں بے سرو سامانی کے سبب ناکامی رہی۔ یہاں تک کہ جماعت ولی اللٰہی کے مشہور قائد حضرت شیخ الہند مولانا محمود حسن نے بیرونی طاقتوں کے حملے سے انگریزوں کے اقتدار کو ختم کرنے کا منصوبہ بنایا، مگر وہ منصوبہ بھی کامیاب نہ ہو سکا۔

حضرت شیخ الہند ریشمی رومال تحریک کے سلسلے میں تین سال کی اسیری جزیرہ مالٹا میں اپنے شاگرد رشید اور ہونے والے جانشین مولانا حسین احمد مدنی کے ساتھ گزار کر ۱۹۲۰ء میں ہندستان واپس تشریف لے آئے۔ شیخ کے بعد حضرت شیخ الہند کے نمائندہ مولانا عبید اللہ سندھی نے منصوبہ کے مطابق افغانستان پہنچ کر آزاد ہندستان کی جو عارضی حکومت بنائی اس کا صدر راجہ مہندر پرتاب کو بنایا گیا۔ اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ ہندستان کو آزاد کرانے کے بعد ہندستان میں ایک مشترک حکومت کا قیام زیر تجویز تھا، مولانا سندھی شیخ الہند کے معتمد نمائندہ تھے حضرت شیخ الہند ہندستان واپس تشریف لا کر چند روز ہی حیات رہے۔

صبر محض، عدم تشدد کی حکمت عملی

ہندستان واپس آکر حضرت شیخ الہند نے ریشمی رومال کی تحریک کو صبر محض اور عدم تشدد کی تحریک میں تبدیل کرنے کی اصولی ہدایت کی، اور آزادی کی قومی تحریک انڈین نیشنل کانگریس کی سرگرمیوں میں شمولیت اختیار کرنے کی طرف رہنمائی کی۔ اس کے لئے ہمیں شیخ الہند کی کا وہ آخری وداعی پیغام دیکھنا چاہئے جو ۱۹۲۰ء کے اجلاس جمعیۃ علماء ہند میں پیش کیا گیا۔

عدم تشدد (اہنسا) کی حکمت عملی کے بارے میں پاکستان کے مشہور اسکالر ڈاکٹر اسرار احمد نے تشدد پسندوں کو مشورہ دیتے ہوئے کہا ہے کہ وہ صبر محض کی پرامن جدوجہد کا راستہ اختیار کریں۔ ڈاکٹر صاحب نے صبر محض کے لئے رسول اکرمؐ کی تیرہ سالہ مکی زندگی کا حوالہ دیا اور لکھا کہ صبر محض ظلم و تشدد کے مقابلے میں قوت برداشت کا امتحان دینا ہے۔ رسول پاکؐ کی یہ حکمت عملی کامیاب ہوئی۔ ڈاکٹر صاحب نے ہندستان کی تحریک آزادی میں گاندھی جی کے عدم تشدد کی مثال دی ہے اور اسے مکی زندگی کے صبر و تحمل کی پیروی قرار دیا ہے۔

شیخ الہند اور تحریک خلافت

حضرت شیخ الہند کی ہندستان میں واپسی اس دور میں ہوئی جب تحریک خلافت اپنے عروج پر تھی اور وہ وقت ابھی دور تھا جب خلافت اسلامی کا پرجوش داعی 'الھلال'' خلافت عثمانیہ کو ترکی جمہوریہ میں تبدیل ہونے پر النباء العظیم کے زیر عنوان یہ تحریر کرے۔ ''ترکی کی مسلمان حکومت اب بھی موجود ہے۔ انہوں نے ترکی کی حکومت کو جمہوریت میں بدل دیا تو اسلامی نقطۂ نظر سے یہ کوئی قابل اعتراض بات نہیں ہے -بلکہ ان مطلوبات میں سے ہے جن کا صدیوں سے مصلحین اسلام کو انتظار تھا۔ '' (تحریک خلافت' ص ۲۵۶)

تحریک خلافت کے فاضل مصنف لکھتے ہیں: ''آج پچاس سال کے بعد جب ہم یہ بیان پڑھتے ہیں تو صاف ظاہر ہوتا ہے کہ انتہائی مایوسی کے عالم میں مولانا یا تو اپنے آپ کو تسکین دے رہے ہیں یا ملت اسلامیہ کو مایوسی سے دور رکھنا چاہتے ہیں۔'' عدیل عباسی صاحب نے ٹھیک ہی لکھا ہے اور باتیں دونوں ہی تھیں اور یہ مولانا آزاد کی وہ اعتدال پسندی تھی جو انہیں قرآن کریم کے اس لقب آسمانی کے واسطہ سے عطا ہوئی تھی وكذالك جعلناكم امة

وسطا (بقرہ ۱۴۳) (اور اے حاملین قرآن ہم نے تمھیں ایک اعتدال پسند امت کے طور پر کھڑا کیا ہے۔) شیخ الہند نے خلافت عثمانیہ کے سقوط کا انتظار نہیں کیا بلکہ آپ کی فراست نے تحریک خلافت کے انجام کو سمجھ لیا تھا اور اس لیے شیخ نے ۱۹۲۰ ہی میں علماء کرام کو آزادی کی قومی تحریک میں شرکت کی طرف متوجہ کردیا تھا۔ حضرت شیخ الہند اور مولانا ابوالکلام آزاد کے بارے میں یہ کہنا درست ہو گا کہ یہ دونوں ہستیاں ایک روح اور دو قالب کی مانند تھیں۔ شیخ الہند نے "الہلال" کو خراج عقیدت ادا کرتے ہوئے یہ فرمایا تھا ۔"ہم سو رہے تھے الہلال نے ہمیں جگادیا۔" اور مولانا آزاد کے انتہائی خوددار قلم نے اپنے ہم عصر علماء میں اگر کسی عالم دین کو خراج تحسین ادا کیا تو وہ شیخ الہند تھے۔ مولانا نے لکھا: "۱۹۱۴ء کی بات ہے مجھے خیال ہوا ہندستان کے علماء و مشائخ کو عزائم و مقاصد وقت پر توجہ دلاؤں، ممکن ہے کہ چند اصحاب رشد و عمل نکل آئیں ،چنانچہ میں اسکی کوشش کی لیکن ایک تنہا شخصیت کو مستثنٰی کردینے کے بعد سب کا متفقہ جواب یہی تھا کہ یہ دعوت ایک فتنہ ہے۔ یہ مستثنٰی شخصیت مولانا محمود حسن دیوبندی کی تھی جواب رحمت الٰہی کی جوار میں پہنچ چکی ہے۔ " (ترجمان القرآن جلد دو سورہ توبہ ص۹۵)

دارالعلوم دیوبند میں یوپی کے گورنر کی آمد کا پروگرام تھا۔ گورنر کی ہدایت تھی کہ اس موقعہ پر مولانا آزاد کی شرکت نہ رہے۔ اس وقت کی انتظامیہ نے دارالعلوم کی مصلحت کے پیش نظر اس پابندی کو منظور کرلیا۔ حضرت شیخ الہند نے اس پابندی کو پسند نہیں کیا اور خود بھی اس دورہ کے پروگرام سے علیحدہ رہے۔ کچھ لوگوں نے آپ سے سوال کیا کہ آپ ایک نوجوان کا اتنا خیال کیوں کرتے ہیں۔ شیخ الہند نے جواب میں یہ شعر پڑھا۔

کامل اس طبقۂ زہاد سے اٹھا نہ کوئی
کچھ ہوئے تو یہی رندان قدح خوار ہوئے

(جماعت شیخ الہند ص۸۶ بحوالہ مولانا سعید احمد اکبر آبادی)

یہ اتفاق نہیں بلکہ روحانی تعلق و نسبت کی بات ہے کہ جو دور شیخ الہند کی اسارت مالٹا کا ہے وہی دور مولانا آزاد کی رانچی میں نظر بندی کا ہے - یعنی ۱۹۱۷ء سے ۱۹۲۰ء تک تین سالہ دور اسارت مالٹا کا اور ۱۹۱۷ء سے ۱۹۲۰ء تک دور رانچی نظر بندی کا - مولانا آزاد نے حضرت شیخ الہند کو حجاز کا سفر اختیار کرنے سے باز رکھنے کی کوشش اور ہندستان میں رہ کر جدوجہد جاری رکھنے کا مشورہ دیا- شاید مولانا کو بہ نظر فراست نظر آرہا تھا کہ شیخ الہند گرفتار کر لئے جائیں گے اور میں بھی شیخ کے ساتھ ہی ہندستان میں نظر بند کر دیا جاؤں گا - اور اس طرح صحیح قیادت سے ہندستان کا میدان خالی رہے گا-

شیخ الہند کی جانشین جماعت

قدرت کی یہ عظیم نصرت حضرت شیخ الہند کے اخلاص قلب و عمل کو حاصل ہوئے کہ آپ کی عدم موجودگی کے باوجود ارباب اخلاص نے تحریک خلافت کی مذہبی رہنمائی کے لئے جمعیۃ علماء کے نام سے ایک جماعت بنائی- اس جماعت نے شیخ الہند کے ممتاز شاگرد مفتی کفایت اللہ کو جماعت کا صدر بنایا اور مفتی صاحب کے شاگرد رشید مولانا احمد سعید دہلوی کو جماعت کا ناظم مقرر کیا-

حضرت شیخ الہند نے واپس آکر جمعیۃ العلماء ہند کے دوسرے اجلاس (۱۹/نومبر ۱۹۲۰) کی صدارت کی- علالت کے باعث شیخ کا خطبہ آپ کے شاگرد رشید مولانا شبیر احمد عثمانی نے پڑھا - اجلاس کے اختتام پر شیخ کی طرف سے جو الوداعی پیغام پڑھا گیا وہ آزادی کی قومی تحریک (انڈین نیشنل کانگریس) میں علماء

ملام اور عام مسلمانوں کی شرکت اور تحریک کے ساتھ تعاون کا مکمل ہدایت نامہ ہے- شیخ نے فرمایا: "کچھ شبہ نہیں کہ حق تعالیٰ جل شانہ نے آپ کی ہم وطن ور ہندستان کی سب سے زیادہ کثیر التعداد قوم (ہنود کو) کسی نہ کسی طریق سے آپ کے ایسے پاک مقصد (خلافت) کے حصول میں مؤید بنادیا ہے اور میں ان دونوں قوموں کے اتفاق و اجتماع کو بہت ہی مفید اور ضروری سمجھتا ہوں کیوں کہ میں جانتا ہوں کہ صورت حال اگر اس کے خلاف ہو گی تو وہ ہندستان کی آزادی کو آئندہ ہمیشہ کے لئے ناممکن بنادے گی- ہندستان کی آبادی کے یہ دونوں (ہندو مسلم) عنصر بلکہ سکھوں کی جنگ آزما قوم کو ملا کر تینوں اگر صلح و آشتی سے رہیں گے تو سمجھ میں نہیں آتا کہ کوئی چوتھی قوم خواہ وہ کتنی ہی بڑی ہو ان اقوام کے اجتماعی نصب العین کو محض اپنے جبر و استعداد سے شکست دے سکے گی- ان دونوں قوموں کی حریفانہ جنگ آزمائیاں اور ایک دوسرے کو ضرر پہنچانے اور نیچا دکھانے کی کوشش انگریزوں کی نظروں میں دونوں قوموں کا اعتبار ساقط کرتی ہے اور اتفاق کے حق میں سم قاتل ہے- (جمعیۃ علماء کیا ہے' ص ۱۳۲)

انہی ہدایات کے مطابق جمعیۃ علماء ہند نے ایک طرف دین و ملت کے حقوق کا تحفظ کیا اور دوسری طرف برادران وطن کے ساتھ سیاسی اشتراک اور سماجی رواداری کے ان اصولوں کی تعمیل میں سرگرمی جاری رکھی جو رواداری اور رفاقت حضرت امام شاہ ولی اللہ کی تعلیمات میں موجود تھی-

خلافت کانفرنس تعمیری راہ پر

۱۹۲۷ء میں آخری خلافت کانفرنس لکھنو میں منعقد ہوئی جس کی استقبالیہ کمیٹی کے صدر مولانا عبدالماجد دریابادی تھے- حیات محمد علی میں مولانا دریا آبادی نے اس کانفرنس کے بارے میں یہ لکھا کہ اس کانفرنس میں مسلمانوں کی

توجہ خلافت کی طرف سے ہٹانے کے لئے مسلمانوں کو اپنی معاشی اور تعلیمی حالت درست کرنے پر متوجہ کیا گیا اور یہ مشورہ دیا گیا کہ مسلمان اپنی تعلیمی' معاشرتی اور تعمیری کاموں میں تمام مسلم اور غیر مسلم جماعتوں کے ساتھ اشتراک عمل کی راہ اختیار کریں۔

۱۹۲۷ء تک جمعیۃ علماء ہند (جماعت شیخ الہند) اپنے قائد حضرت شیخ الہند کے منصوبے کے مطابق ملک وملت کی تعمیر کی سات منزلیں طے کر کے آٹھویں منزل میں داخل ہو رہی تھی۔یہ آٹھواں اجلاس پشاور میں مولانا سید انور شاہ کشمیری کی صدارت میں منعقد ہوا۔اس اجلاس میں جو اہم فیصلے کئے گئے ان سے اندازہ ہوتا ہے کہ علماء حق کا قافلہ پورے اتحاد عمل کے ساتھ منزل مقصود کی طرف بڑی تیزی کے ساتھ بڑھ رہا تھا ۔اجلاس کی اٹھارہویں تجویز میں کہا گیا کہ مسلمانوں پر تحصیل آزادی کی کوشش نہ صرف وطنی بلکہ مذہبی فریضہ ہے جو ان کو پوری تندہی اور سرگرمی سے انجام دینا چاہے ۔بیسویں تجویز میں شیعہ سنی اختلاف پر رنج وافسوس کا اظہار کیا گیا اور دونوں فریقوں سے درخواست کی گئی کہ وہ اپنے اختلافات کو باہمی صلح سے جلد از جلد رفع کریں ۔ چھٹی تجویز میں دینی مدارس کے نصاب میں اصلاح کے لئے اپیل کی گئی اور صالح نصاب کی تجاویز مرتب کرنے کے لئے ایک کمیٹی بنائی گئی جس میں مولانا سید سلیمان ندوی' علامہ محمد اقبال' مولانا فضل حق رام پوری اور دیگر علماء شامل کئے گئے۔ تجویز بائیس میں سود کی حرمت کو تسلیم کرتے ہوئے تجارتی معاملات میں شریعت کی طرف سے دی گئی آسانیوں میں مسلمانوں کی رہنمائی کی غرض سے ایک کمیٹی بنائی گئی جس میں اکابر دیوبند کے علاوہ مولانا نعیم الدین مراد آبادی ،مولانا عبدالماجد دریا بادی ،مولانا قطب الدین فرنگی محلی شریک کئے گئے۔

جمعیۃ علماء اور علماء دیوبند

حضرت شیخ الہند کے دینی اور سیاسی فکر کی ترجمان جماعت کا نام جمعیۃ علماء ہند ہے، اور یہ جماعت شیخ الہند کے جذبۂ اتحاد ترقی کے مطابق ہر مسلک کے علماء اور زعماء کی ایک مشترک تنظیم رہی ہے -اس وقت تک دیوبندی اور بریلوی کے عنوانات سے علماء کی تقسیم عمل میں نہیں آئی تھی ،البتہ مولانا آزاد کی تعبیر کے مطابق راسخ العقیدہ اور خوش عقیدہ علماء کے عنوان سے دو حلقے موجود تھے -اس لحاظ سے جمعیۃ علماء ہند کی تنظیم پر راسخ العقیدہ علماء کی چھاپ گہری نظر آتی ہے' البتہ خوش عقیدہ (خیر آبادی حلقہ) حلقے کے علاوہ زعماء فرنگی محل، علماء بدایوں و مراد آباد اور سجادگان طریقت بھی جمعیۃ علماء کے یوم تاسیس سے لے کر آزادی ہند کے ابتدائی دور ابتلاء تک برابر موثر حیثیت سے شریک رہے ہیں ،اور حضرت شیخ الہند کی تحریک اسی اتحاد عمل کی متقاضی تھی -جمعیۃ علماء ہند کے سالانہ جلسوں کی روداد سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ علماء کرام کی اس مشترک تنظیم میں مسلمانوں کے ہر مکتب فکر کے علماء اور زعماء شریک رہے ہیں-

اکابر دیوبند اور علماء اہل حدیث کے علاوہ خوش عقیدہ علماء میں اس طبقے کے اکابر' مولانا عبدالباری فرنگی محلی، مولانا عبدالماجد بدایونی ،مولانا عبدالحامد بدایونی قادری ،مولانا نعیم الدین مراد آبادی (جانشین مولانا احمد رضاخاں)' علامہ سر محمد اقبال ،مولانا محمد فاخرالہ آبادی' سجادہ نشین دائرہ شاہ اجمل شریک جماعت رہے ہیں- مولانا معین الدین اجمیری جمعیۃ علماء کے بنیادی اراکین میں شامل رہے- علامہ اجمیری بالواسطہ مولانا فضل حق خیر آبادی کے شاگرد تھے-۱۹۲۱ء کے اجلاس لاہور میں مولانا ابوالاعلی مودودی صاحب بھی بحیثیت ایڈیٹر الجمعیۃ شریک رہے-

دیوبندی دینی مدارس

تحریک آزادی کی مشترک جدوجہد پر مرکز علوم دینی دیوبند کی چھاپ اس لیے بھی گہری نظر آتی ہے کہ جہاد شاملی کے مجاہدین، مولانا محمد قاسم نانوتوی اور مولانا رشید احمد گنگوہی نے دارالعلوم کو ایک دینی ادارے کے ساتھ حریت پسندی کی تربیت گاہ کے طور پر قائم کیا تھا۔

چنانچہ اس مدرسے کے پہلے طالب علم اور مولانا قاسم کے شاگرد رشید مولانا محمود حسن تھے جو شیخ الہند کے لقب سے مشہور ہوئے اور پھر شیخ الہند کے جانشین مولانا حسین احمد مدنی نے اپنے رفقاء کے ساتھ جدوجہد آزادی میں متحدہ قومیت کا فیصلہ کن نعرہ بلند کیا اور دو قومی نظریے کا فریب دے کر ملت اسلامیہ ہند کی وحدت کو پارہ پارہ کرنے والی تحریک کا مردانہ وار مقابلہ کرتے رہے۔ اس کے علاوہ دیوبندی فکرو نظر کے ہزاروں دینی مکاتب و مدارس قومی جہاد میں آزادی کی چھاونیاں رہی ہیں اور ان چھاونیوں میں سے ہزاروں دینی کارکنوں اور ان سے وابستہ مسلم عوام نے برطانیہ کے ظلم و ستم کا مقابلہ کیا، سینے پر گولیاں کھائی اور فرنگی جیلوں کو آباد کیا۔

آزادی کی قومی تحریک

مولانا آزاد نے صحیح لکھا ہے کہ ”اس وقت جو نتائج اس (کانگریس) کے دامن میں نظر آرہے ہیں وہ فی الحقیقت دعوت خلافت ہی کے برگ و بار ہیں۔ اگر خلافت کمیٹی کی جدوجہد ظہور میں نہ آتی تو کیا ہندستان کی مکمل جدوجہد کی تاریخ میں یہ عظیم الشان فتح مندی نظر آسکتی تھی، کہ گئے ہوئے نوے دنوں کے اندر ایک کروڑ پانچ لاکھ روپیہ جمع ہو چکا ہے، لاکھوں مرد وزن کانگریس کے ممبر ہو چکے

ہیں اور لاکھوں چرخے بیک وقت متحرک ہیں" (تازہ مضامین آزاد' ص ۱۰-۱۱)-اسی کے ساتھ اس تاریخی حقیقت کا بھی اعتراف ضروری ہے کہ خلافت کی تحریک برائے خلافت تھی اور وہ بھی ۱۹۲۷ء تک اپنا وقت پورا کر چکی تھی لیکن علماء حق کی تنظیم جمعیۃ علماء ہند ۱۹۲۰ء سے مسلسل کانگریس کی قومی جدو جہد میں شرکت کی براہ راست دعوت دیتی رہی اور جمعیۃ علماء ہند کے ارکان و کارکنان شہر شہر اور گاؤں گاؤں اپنی دعوت اور اپنے عمل سے کانگریس کی قومی جدو جہد کو آگے بڑھاتے رہے-

ترک موالات

علماء دیوبند کی اس تاریخی تنظیم نے جنگ آزادی کے ہر میدان میں بڑھ چڑھ کر حصہ لیا اور اس کی رہنمائی میں لاکھوں مسلمانوں نے جنگ آزادی میں شرکت کی- ترک موالات کی تحریک ۱۹۲۰ء (۳۱ اگست) سے شروع ہوئی جو ۵ فروری ۱۹۲۲ء کو چوراچوری کے واقعے کے بعد گاندھی جی نے واپس لے لی- اس تحریک میں تیس ہزار افراد جیل گئے ،جن میں بڑی تعداد علماء کرام اور مسلم مجاہدین کی تھی-

کراچی کا مقدمہ

برطانوی حکومت سے عدم تعاون کے سلسلے میں خلافت کانفرنس کے اجلاس (۸ جولائی ۱۹۲۱ء) میں مولانا حسین احمد مدنی نے یہ اعلان کیا کہ حکومت برطانیہ کی امداد اور اس کی ملازمت حرام ہے -اس جرم کی پاداش میں کراچی کا مشہور مقدمہ چلا-اس مقدمے میں مولانا مدنی اور علی برادران کو دو دو سال کی سخت سزا ہوئی-

سائمن کمیشن

۱۹۲۷ء میں برطانیہ نے سائمن کمیشن کا اعلان کیا- جمعیۃ علماء ہند نے اپنے اجلاس عام منعقدہ پشاور (۵ دسمبر ۱۹۲۷ء) میں اس کمیشن کے بائیکاٹ کا اعلان کیا- انڈین نیشنل کانگریس نے اجلاس مدراس (۲۶ دسمبر ۱۹۲۷ء) میں اس اعلان سے موافقت کرتے ہوئے کمیشن کے بائیکاٹ کا فیصلہ کیا- سارے ملک نے اس فیصلے پر عمل کیا- ہڑتالیں ہوئیں، احتجاج ہوا، اور بالآخر ۳ فروری ۱۹۲۸ء کو کمیشن ناکام لوٹ گیا-

مکمل آزادی کا فیصلہ

جمعیۃ علماء ہند نے اپنے اجلاس منعقدہ کلکتہ (۱-۱۲ مارچ ۱۹۲۶ء) میں جو مولانا سید سلیمان ندوی کی صدارت میں منعقد ہوا، ہندستان کے لئے مکمل آزادی کے حصول کا فیصلہ کیا- کانگریس نے نہرو رپورٹ میں مکمل آزادی کے بجائے زیر سایۂ برطانیہ کچھ آئینی مراعات کا مطالبہ کیا، جس کی علماء ہند کی طرف سے شدید مخالفت کی گئی، اور پھر انڈین نیشنل کانگریس کی طرف سے اجلاس لاہور (۳۱ دسمبر ۱۹۲۹ء) میں مکمل آزادی کے حصول کا فیصلہ کیا گیا-

گاندھی جی کی نمک تحریک

۱۹۲۹ء کی گاندھی جی کے ڈانڈی مارچ اور نمک سازی تحریک میں دیگر قومی کارکنوں کے ساتھ جمعیۃ علماء ہند کے اکابر مولانا حفظ الرحمٰن، مولانا سید فخر الدین، مولانا سید محمد میاں اور مولانا شبیر احمد بھٹہ وغیرہ بھی گرفتار ہوئے-

دیگر تحریکات

۱۹۳۰ء کی سول نافرمانی تحریک میں جمعیتہ علماء ہند کے صدر مفتی کفایت اللہ اور اس کے ناظم عمومی مولانا احمد سعید دہلوی کو قانون تحفظ کے تحت بغاوت کے جرم میں گرفتار کر کے قید بامشقت کی سزا دی گئی۔ یہ سزا ان حضرات نے ملتان جیل میں گزاری۔ اسی جیل میں دلی کے مشہور کانگریسی لیڈر لالہ دیش بندھو گپتا نے مفتی صاحب سے فارسی پڑھی۔

۱۱ مارچ ۱۹۳۱ء کو جمعیتہ علماء ہند کے پہلے ڈکٹیٹر مفتی اعظم کفایت اللہ کئی ہزار افراد کا جلوس لے کر نکلے اور گرفتار کئے گئے۔ جمعیتہ علماء ہند کے دوسرے ڈکٹیٹر شیخ الاسلام مولانا حسین احمد مدنی کو دیوبند سے دہلی آتے ہوئے راستے میں گرفتار کر لیا گیا۔ اس کے بعد سحبان الہند مولانا احمد سعید دہلوی، مجاہد ملت حفظ الرحمٰن، مولانا سید محمد میاں اور مولانا حبیب الرحمٰن لدھیانوی ڈکٹیٹر منتخب ہوتے رہے اور گرفتاریاں دیتے رہے۔ اس تحریک میں تقریباً تیس ہزار مسلمان گرفتار کئے گئے۔ سول نافرمانی کی یہ تحریک جمعیتہ علماء ہند کے اجلاس سہارنپور میں پاس ہوئی۔ اس تحریک میں امیر شریعت مولانا منت اللہ رحمانی بھی گرفتار ہوئے اور چھ ماہ کی سزا پائی۔ مولانا اس وقت دارالعلوم میں طالب علم تھے۔ گھنٹہ گھر کی گرفتاریوں میں حضرت مفتی کفایت اللہ پر پولس نے لاٹھی چارج کیا، جس میں مفتی صاحب کو بچاتے ہوئے مسٹر ہلال احمد زبیری ایڈیٹر 'انصاری' اور جمعیتہ علماء کے مشہور کارکن عبدالحق پراچہ شدید زخمی ہوئے۔ ۱۹۳۲ء میں جب دوبارہ سول نافرمانی تحریک شروع ہوئی تو جمعیتہ علماء ہند نے کانگریس کی جنگی کونسل کی طرح "ادارۂ حربیہ" قائم کر کے ایک ڈکٹیٹرانہ نظام قائم کیا اور اس کی سربراہی مولانا ابوالمحاسن محمد سجاد کے سپرد کی گئی۔

اعظم گڑھ جیل

جمعیۃ علماء ہند کے ناظم مولانا احمد سعید نے ۱۹۱۴ء کی جنگ جرمنی میں اعظم گڑھ کے ایک جلسے میں تقریر کرتے ہوئے یہ فرمایا "شامت اعمال ماصورت ھٹلر گرفت"۔ اس تقریر پر مولانا کو چھ مہینہ کی سزا ہوئی جو مولانا نے اعظم گڑھ جیل میں گزاری۔

کوئٹ انڈیا

۸ اگست ۱۹۴۲ء کو کانگریس نے اپنے اجلاس بمبئی میں 'ہندستان چھوڑو' تحریک شروع کی۔ اس تحریک کے سلسلے میں جمعیۃ علماء کے رہنماؤں اور ہمدردوں نے کانگریسی رہنماوں کے ساتھ گرفتاریاں پیش کیں۔ مولانا مدنی جمعیۃ کانفرنس' بچھرایوں میں حکومت کے خلاف سخت تقریر کرنے کے جرم میں گرفتار ہو چکے تھے۔ کوئٹ انڈیا تحریک میں مولانا آزاد، مولانا حفظ الرحمٰن ، مولانا محمد میاں اور مولانا نورالدین گرفتار کئے گئے ،اور دو سال کے بعد ان کی رہائی عمل میں آئی۔ مولانا محمد شاہد میاں فاخری ،جمعیۃ علماء اترا پردیش کے صدر رہے اور مرکزی جمعیۃ علماء کے نائب صدر بھی رہے۔ مولانا ۱۹۲۱ء سے ۱۹۴۲ء تک مختلف تحریکات میں چار بار گرفتار ہوئے اور چار سال فرنگیوں کے قید خانے میں گزارے۔

اسی تحریک میں دلی کے مشہور کانگریسی لیڈر حکیم خلیل الرحمٰن جو دلی جمعیۃ علماء کے نائب صدر تھے ،اپنے گھر شیش محل سے ڈولی میں بیٹھ کر گھنٹہ گھر آئے اور گرفتاری پیش کی۔ حکیم صاحب کو دو سال قید با مشقت کا حکم ہوا اور اکتوبر ۱۹۴۴ء کو جیل سے رہا ہوئے۔ مولانا احمد سعید کے بڑے بیٹے مولانا محمد سعید کو اسی تحریک میں ٦ مہینہ کی سزا ہوئی ۔ میر مشتاق احمد (مشہور کانگریسی لیڈر) کو دو سال

کی سزا ہوئی اور اس کے بعد ۱۹۴۶ء میں پھر گرفتار ہوئے اور دو سال کے لئے نظر بند کیئے گئے - مولانا نور الدین صاحب بہاری کو ۱۹۳۰ء کی تحریک میں چھ ماہ کی سزا ہوئی اور ۱۹۳۲ء میں دو سال کے لئے نظر بند کئے گئے - مولانا عبد اللہ فاروقی کو ۱۹۴۰ء میں دو سال کی قید ہوئی ، مولانا امداد صابری کو ۱۹۴۲ء کی تحریک میں پندرہ ماہ کی قید ہوئی ، فیاض علی ہاشمی (پہاڑی بھوجلہ) اور ان کے ساتھیوں کو ۱۹۴۱ء میں ایک سال کی سزا ہوئی پھر ۱۹۴۲ء میں تین ماہ کی قید ہوئی -

مجلس احرار اسلام ہند

مجلس احرار اسلام جماعت شیخ الہند اور جمعیۃ علماء کی ایک معاون جماعت تھی - یہ جماعت ۱۹۲۹ء میں مولانا آزاد کے مشورہ کے مطابق بنائی گئی ، اس جماعت میں پنجاب کے علماء دیوبند، سجادہ نشین اور اہلحدیث شامل تھے - ایک بڑے جرار شیعہ لیڈر مولانا مظہر علی اظہر تھے جن کی چرب زبانی مسٹر جناح کو بڑے سخت القاب سے پیش کرتی تھی - اس جماعت کے رہنماؤں، مولانا حبیب الرحمٰن لدھیانوی ، ان کے صاحبزادے مولانا خلیل الرحمٰن، مولانا سید عطاء اللہ شاہ بخاری، ماسٹر تاج الدین، صاحبزادہ فیض الحسن ، شیخ حسام الدین اور چودھری افضل حق نے قومی تحریک میں بڑھ چڑھ کر حصہ لیا - خاص طور پر مجلس کے صدر مولانا حبیب الرحمان لدھیانوی اور ان کے ساتھ ان کے پورے خاندان نے فرنگی راج کے ظلم و ستم میں ساری زندگی گزاری - ۱۹۴۰ء کی طویل اسیری کے بارے میں مولانا آزاد نے مولانا عزیز الرحمٰن کے نام اپنے مکتوب میں لکھا:

> "حبی فی اللہ! آپ کا خط ملا - مولانا حبیب الرحمٰن صاحب نے اپنے قربانیوں اور اس استقلال سے ہندستان کے سیاسی رہنماؤں میں ممتاز جگہ حاصل کرلی ہے - اس دفعہ کی طویل نظر

بندی میں تو وہ سب کو پیچھے چھوڑ گئے ہیں۔ میرا یقین ہے کہ وہ
دو تین دن ہی میں رہا ہو جائیں گے۔"

(ابوالکلام ۳ جولائی ۱۹۴۰ء شملہ)

مولانا مرحوم، سول نافرمانی کی قومی تحریک کے سلسلے میں ۱۹۲۰ء میں لدھیانہ میں گرفتار ہو کر لدھیانہ جیل میں قید رہے۔ لدھیانہ جیل سے انبالہ جیل اور پھر میاں والی جیل میں منتقل کر دیے گئے۔ میاں والی جیل میں مولانا عطاء اللہ شاہ بخاری، مولانا سعید دہلوی، لالہ شنکر دیال دہلوی، اور لالہ دیش بندھو گپتا، اور مولانا لقاء اللہ عثمانی پانی پتی بھی پہنچا دیے گئے۔ ۱۹۲۲ء جون میں حکومت پنجاب نے مولانا حبیب الرحمان کو میاں والی سے دھرم شالہ جیل میں ان کے ساتھیوں سے علیحدہ کر کے بھیج دیا۔

۱۹۳۰ء کو نمک ستیاگرہ کی تحریک میں مولانا نے گرفتاری دی اور گجرات جیل میں ڈیڑھ سال قید رہے۔ گاندھی اِروِن پیکٹ کے بعد تمام قیدی رہا کر دیے گئے مگر حکومت پنجاب نے مولانا کو رہا کرنے سے انکار کر دیا اور وہ اپنی سزا پوری کر کے باہر آئے۔ ۱۹۴۱ء کی تحریک میں مولانا لکھنؤ سے گرفتار ہوئے اور منٹگمری جیل میں قید کر دیے گئے اور گرمیوں کی شدت کا زمانہ منٹگمری جیسے گرم علاقے میں گزارنے کے بعد جب سردیوں کی شدت کا زمانہ شروع ہوا تو مولانا کو دھرم شالہ جیل میں پہنچا دیا گیا۔ مولانا مرحوم اس طویل اور اذیت ناک اسارت کے دوران مختلف موذی بیماریوں میں گرفتار ہو گئے۔

امارت شرعیہ بہار

مسلک دیوبند سے تعلق رکھنے والی ایک جماعت امارت شرعیہ بہار کے نام سے جانی جاتی ہے اور جنگ آزادی کی قربانیوں میں اس تنظیم سے تعلق رکھنے والے

اء نے بھی بڑا حصہ لیا- مولانا آزاد کے ایک بیان سے معلوم ہوتا ہے کہ رانچی کے زمانہ اسارت میں مولانا نے مولانا ابوالمحاسن سجاد کو توجہ دلائی تھی کہ وہ اپنے صوبہ بہار میں امارت شرعیہ قائم کر کے اس سلسلے کا آغاز کریں- مولانا سجاد صاحب نے امارت شرعیہ کی بنیاد رکھی ،جو خاص طور پر اس صوبے میں ایک زندہ اور متحرک دینی تنظیم ہے - مولانا سجاد صاحب جمعیۃ علماء ہند کے بنیادی اراکین میں شامل تھے ،اور کچھ مدت مرکزی جمعیۃ کے ناظم بھی رہے -اس لئے بہار میں یہ دونوں تنظیمیں پورے اتحاد عمل کے ساتھ آزادی کی تحریک میں شامل رہیں- سرکاری ریکارڈ کے مطابق کوئٹ انڈیا تحریک میں بہار کے ۲۴ بااثر افراد جیلوں میں گئے-

امارت شرعیہ بہار کے ناظم مولانا عثمان غنی کو اخبار 'امارت' میں ایک باغیانہ مضمون شائع کرنے کی پاداش میں ایک سال قید بامشقت کی سزا ہوئی--۱۹۲۰ء کی تحریک میں گرفتار علماء بہار اور کارکنان تحریک پر بھاگل پور جیل کے اندر عشاء اور فجر کی نمازوں کے لئے اذان دینے کی ممانعت کردی گئی کہ اس شور سے قیدیوں کی نیند خراب ہوتی ہے- صدر جمعیۃ علماء بہار مولانا نوراللہ صاحب رحمانی ۱۹۳۹ء میں چھ مہینہ کی سزا پاکر بھاگل پور جیل میں قید رہے- آزاد ہندستان میں تعمیر آزادی اور تحفظ دین کی سرگرمیوں میں امارت شرعیہ کے صدر مولانا منت اللہ رحمانی ابن مولانا محمد علی مونگیری کا بہت بڑا حصہ ہے-

حکمت ولی اللٰہی کا وہی وارث

دیوبندیت کسی خاص اعتقادی مسلک کا نام نہیں بلکہ ولی اللٰہی حکمت وعزیمت کے احیاء کی تحریک کا نام ہے جیسا کہ شیخ الہند (امام جماعت) کے مشن سے ظاہر ہوتا ہے-

مولانا ابو سلمان شاہ جہاں پوری (پاکستان) مصنف 'شیخ الہند' نے لکھا ہے کہ حضرت شیخ الہند کے نام کے ساتھ دیو بندیت کا لاحقہ لگایا جاتا ہے لیکن واقعہ یہ ہے کہ شیخ کا مقام دیوبندیت سے بہت اعلیٰ وارفع ہے، بلکہ یہ کہنا چاہیے کہ دیوبندیت نے شیخ الہند کی شکل اختیار کرلی تھی- مولانا ابوالکلام آزاد نے فکر ولی اللہی کے ساتھ اس نسبت کو راسخ العقیدگی اور اس کے مقابلے میں دوسرے طبقہ علماء کو جس میں ان کے والد مولانا خیر الدین بھی شامل تھے، خوش عقیدہ علماء کا نام دیا ہے- مولانا آزاد اس تعبیر کے مطابق راسخ العقیدہ جماعت کے امام تھے، اور قدرت نے انہیں کسبی طور پر نہیں بلکہ وہبی طور پر اس نسبت کا امین بنایا تھا اور ان کے والد مولانا خیر الدین صاحب نے اپنی علمی انا کے سبب انہیں گھر سے باہر نہیں جانے دیا بلکہ اپنے اس ہونہار بیٹے کو اپنے گھر میں مختلف اہل علم سے تعلیم دلوائی اور اسے خود بھی پڑھایا- اس ماحول کا تقاضا تھا کہ مولانا پر خانقاہی اثرات طاری ہوتے مگر مولانا آزاد نے اس ماحول کا اثر قبول نہیں کیوں کہ خدا تعالیٰ نے انہیں ولی اللہی حکمت و عزیمت کے احیاء و تجدید کی وہبی صلاحیت سے نوازا تھا -راسخ العقیدگی کے اسی تعلق سے مولانا آزاد کی عظمت و عزیمت ،دین اسلام ،ملت مسلمہ اور وطن عزیز ہندستان کے لیے مولانا کی قربانیاں زیر نظر مضمون کے عنوان کی زینت قرار پاتی ہیں- لیکن یہ مختصر مضمون ان تاریخ ساز قربانیوں کی تفصیل کا متحمل نہیں-

مرکز علوم ولی اللہی کے طور پر مجاہدین شاملی نے ۱۸۶۸ء میں دارالعلوم کی بنیاد رکھی اور اس کے بیس سال بعد ۱۸۸۸ء میں مکہ معظمہ میں مولانا آزاد پیدا ہوئے-

حضرت شیخ الہند نے ۱۸۸۷ء میں بطور شیخ الحدیث دارالعلوم میں درس دینا شروع کیا اور ۱۹۱۴ء تک ۲۷ سال دارالعلوم میں تعلیم و تربیت کا کام کرتے رہے- چنانچہ شیخ الہند نے حجاز کے لئے روانگی (۱۹۱۴ء) تک کے قلیل عرصہ

میں علماء کی جو جماعت تیار کی اس جماعت کو اہل فکر و اتقاء نے شیخ کا تجدیدی کارنامہ قرار دیا ہے۔

شیخ الہند کی قیادت کا بابرکت تسلسل

حضرت شیخ الہند کی قیادت کا سلسلہ مولانا حفظ الرحمٰن تک قائم رہا جو دوسری صف کے آخری مجاہد تھے۔ پہلی صف شیخ الہند کے شاگردوں کی تھی، مولانا حسین احمد مدنی ، مفتی کفایت اللہ ، مولانا انور شاہ کشمیری ، مولانا شبیر احمد عثمانی اور مولانا فخر الدین مراد آبادی ، بواسطہ مفتی کفایت اللہ، مولانا احمد سید دہلوی پر مشتمل تھی۔ دوسری صف شیخ الہند کے شاگرد مولانا انور شاہ کشمیری کے شاگردوں کی تھی جس میں مولانا حفظ الرحمٰن ، مولانا محمد میاں، مفتی عتیق الرحمان، مولانا سعید احمد اکبر آبادی اور مولانا حبیب الرحمان لدھیانوی اور مولانا محمد طیب شامل تھے۔ مولانا حسین احمد مدنی کے وصال کے بعد شیخ الہند کے آخری تلمیذ مجاہد آزادی مولانا سید فخر الدین چند سال جمعیۃ علماء ہند کی صدارت کے منصب پر فائز رہے لیکن عملی طور پر جماعت کے کل اور جزء پر مولانا مدنی کے صاحبزادے مولانا اسعد مدنی کا کنٹرول رہا ، اور اب یہ تاریخی جماعت اندرونی کش مکش سے نڈھال ہو کر اپنے تاریخی مقام سے نیچے آگئی۔ البتہ آج جب مسلمانان ہند کی تنظیمی زندگی انتہائی کسمپرسی کے دور سے گزر رہی ہے یہ تاریخی جماعت خانوادۂ مدنی کی قیادت میں محصور و محفوظ نظر آرہی ہے۔

متحدہ قومیت

ہندستان کی آزادی کو بربادیوں میں آلودہ کرنے کی غرض سے دشمنوں نے تقسیم ہند کی تحریک شروع کر دی۔ یہ تحریک دو قومی نظریے کو بنیاد بنا کر شروع

کی گئی- ارباب اخلاص سمجھ رہے تھے کہ ایک قوم اور دو قوم کی بحث کے پیچھے اخلاص نہیں، بڑے طبقوں کی مفاد پرستی کام کر رہی ہے- اس فریب کارانہ نعرے پر شیخ الہند کے جانشین مولانا حسین احمد مدنیؒ نے یہ اعلان کر کے بھرپور حملہ کیا کہ قومیں اوطان سے بنتی ہیں-یہ اعلان اپنے دور کے عظیم دینی اور روحانی بزرگ کی زبان سے دنیا نے سنا- بڑے بڑے لوگوں نے بوالعجبی اور بولہبی کی پھبتیاں کسیں- شعر و نثر میں پھکڑ بازی کی گئی -مولانا آزاد نے متحدہ قومیت کی تشریح رام گڑھ اجلاس کانگریس کے خطبے میں اس طرح کی:

"میں مسلمان ہوں- تیرہ سو سال کا اسلامی ورثہ میرے حصے میں آیا ہے- اور میں اس کا ایک جزء بھی چھوڑنے کے لئے تیار نہیں ہوں-البتہ میں ہندستان کی متحدہ قومیت کا بھی ایک موثر حصہ ہوں اور مجھے اس پر فخر کرنے سے کوئی نہیں روک سکتا۔ "

اس وضاحت کے بعد بھی پھکڑ بازی جاری رہی- پھر مسٹر جناح نے پاکستان بننے کے بعد ۱۳ اگست ۱۹۴۷ء کے پہلے اجلاس میں یہ اعلان کیا : "پاکستان بن گیا- اب پاکستان کے تمام شہری پاکستانی ہیں -پاکستان میں اب مذہب و عقیدہ اور رنگ و نسل کی بنیاد پر کسی قسم کی تفریق نہیں کی جائے گی"- پاکستان میں اس وقت بھی ہندوؤں اور عیسائیوں کی بڑی تعداد آباد تھی اور وہ آج بھی آباد ہے-یہ پاکستانی قومیت کا اعلان تھا ،جس نے مسلم قومیت کے نظریے کو پہلے دن ہی ختم کر دیا- ظاہر ہے کہ جس قوم نے اپنے زندگی کے بڑے حصے (اجتماعی اور معاشرتی) کو اسلام کی گرفت سے آزاد کر لیا ہو وہ اسلامی اجتماعیت و قومیت کے قیام کا نعرہ لگائے، اس سے زیادہ مضحکہ خیز بات کون سی ہو سکتی- پھر پاکستان تقسیم ہوا اور اس کا ایک حصہ بنگلہ دیش بن گیا- پھر بنگالی قومیت کی علیحدگی کے بعد پنجابی، سندھی ،بلوچی اور سرحدی قومیتوں میں تصادم شروع ہوا اور ان چار قومیتوں نے ہندستان

کے مہاجرین کی تہذیب اور ان کے کلچر کو دبانے کی کوشش کی اور اس کے نتیجے میں مہاجر قومیت کا نعرہ بلند ہوا -پاکستان کی گولڈن جوبلی کے موقع پر وزیر اعظم نواز شریف نے پرانی خوش فہمی کا اعادہ کرتے ہوئے اپنی تقریر میں کہا: "پاکستان قائم کرنے کے لئے برصغیر کے مسلمانوں کو ایک ہزار سال قبل تاریخ کے مختلف مراحل سے گزرنا پڑا -پاکستان کا وجود اس عظیم نظریے کا اظہار ہے جس نے برصغیر کے تمام مسلمانوں کی امنگوں اور خوابوں سے مل کر جنم لیا اور اس عظیم تجربے نے مہر تصدیق ثبت کردی ہے-" پاکستان کے مشہور ہفتہ وار، "ندا" لاہور (۲۷/اگست ۹۷) میں مشہور پرانے صحافی مرزا ایوب بیگ نے اس پر تبصرہ کرتے ہوئے لکھا : "ایک شخص بھی سینے پر ہاتھ رکھ کر ازروئے ایمان یہ کہہ سکتا ہے کہ ۱۴ اگست ۱۹۴۷ء کو قائد اعظم کی زیر قیادت مسلم لیگ نے جو پاکستان حاصل کیا تھا آج وہ پاکستان موجود ہے-" یقیناً اس عریاں اور سفید جھوٹ بولنے کی کوئی شخص جرأت نہیں کر سکتا کیونکہ دسمبر ۱۹۷۱ء میں اس پاکستان کے دو حصے ہونے کے کروڑوں عینی گواہ موجود ہیں اور آبادی کے لحاظ سے پاکستان کا بڑا حصہ آج بنگلہ دیش کے نام سے دنیا کے نقشے میں بطور ثبوت موجود ہے- مرزا صاحب نے پاکستان کی اس تباہی کو اس فکری استبداد کا نتیجہ قرار دیا ہے جو پاکستانی لیڈروں نے شروع سے اختیار کر رکھا ہے- چنانچہ یہ صحافی تقسیم کی مخالفت کرنے والے علماء کے ساتھ جو جارحانہ رویہ اختیار کیا گیا اس کے بارے میں لکھتا ہے:

"مولانا ابوالکلام آزاد اور مولانا حسین احمد مدنی کے اس نظریے سے کہ متحدہ ہندستان میں مسلمان ایک جان ہو کر اپنی قوت بھرپور طور پر بروئے کار لا سکیں گے اور پاکستان بن جانے سے مسلمانوں کی قوت تقسیم ہو جائے گی' سے اختلاف کرنے کا ہر مسلم لیگی کو حق ہے لیکن ایسے جید علماء کی توہین و تحقیر کرنا انہیں ہندوؤں کا ایجنٹ قرار دینا انتہائی گھٹیا حرکت ہے" چنانچہ اس گھٹیا حرکت کے

نتیجے میں برصغیر کے مسلمان تین حصوں میں تقسیم ہو کر پریشان نظر آرہے ہیں۔

آزادی اور علماءِ دیوبند

ہندستان کی آزادی کا سورج برطانوی سامراج اور اندرونی دشمنوں کی خواہش و سازش کے تحت خون آلودہ افق سے نمودار ہوا۔ تبادلہ آبادی کی زد میں آنے والے مسلمانوں کے علاوہ ملک کے ہر کونے میں مسلمانوں کے پیر اکھڑ چکے تھے۔ جنگ آزادی میں مقابلہ صرف انگریزی حکومت سے تھا، تعمیری آزادی کے میدان میں مصائب ہمہ گیر تھے ۔آزادی کے دشمن چاروں طرف پھیلے ہوئے تھے۔اس لئے تعمیر آزادی کا دور جنگ آزادی کی قربانیوں سے زیادہ خدمات کا طلبگار تھا۔مسلمانوں میں سے یہ احساس دور کرنا تھا کہ وہ بے جان لاشیں نہیں جن پر بقول مسٹر جناح پاکستان کی عمارت کھڑی کی گئی ہے۔

مسلمانوں کے ذہن سے یہ تاثر بھی دور کرنا ضروری تھا کہ ان پر پاکستانی پروپیگنڈے کے مطابق ہندستان کی غلامی مسلط نہیں ہوئی ہے اور ہندستان کی آزادی جس طرح ہندوؤں کی اکثریت کے لئے عزت و خوش حالی کا پیغام ہے اسی طرح اس آزادی میں مسلمانوں کا بھی برابر کا حصہ ہے۔فرقہ پرست قوتیں اسی مایوس کن تصور کو دوسرے رنگ میں پختہ کررہی تھیں اور یہ پروپیگنڈا کیا جارہا تھا کہ ہندستانی مسلمان لٹیرے اور حملہ آور ہیں ،ان سے بھارت کی زمین کو پاک کیا جائے۔

اسی مقصد کے حصول کے لئے فرقہ وارانہ فسادات برپا کئے جارہے تھے۔ تقسیم کے بعد بڑی بڑی مسلم جماعتیں میدان سے ہٹ چکی تھیں۔اب ہندستان کی آزادی کو مسلمان کے حق میں آزادی ثابت کرنے کی ذمہ داری تنہا جمعیۃ علماء پر رہ گئی تھی۔متحدہ قومیت کا نعرہ لگانے والوں کے لئے سخت آزمائش کا

دور آگیا تھا کہ وہ یہ ثابت کریں کہ متحدہ قومیت سے مسلمانوں کے ملی اور دینی تشخص پر آنچ نہیں آسکتی- تقسیم سے متحدہ قومیت پر بڑی چوٹ پڑی تھی ، مگر متحدہ قومیت کے ہندو مسلم قائدین نے آزاد ہندستان کے لئے سیکولر آئین قائم کر کے اپنے عہد کو دوہرایا اور ہندستانی سیکولر آئین ، نہرو آزاد، دونوں کی قوت سے نافذ ہوا -اس سیکولر آئین کے فوائد اور اچھے نتائج کی طرف سے مسلمانوں کے اندر یقین اور اعتماد پیدا کرنا ضروری تھا -اس اہم تعمیری مقصد کے لئے جمعیۃ علماء ہند نے ۱۹۴۸ء سے ۱۹۵۵ء تک ملک کے مختلف صوبوں میں ۱۱۱ اجلاس عام منعقد کئے اور ان اہم اجلاسوں میں مشاہیر علماء کے علاوہ قومی حکومت کے اہم ترین ارکان و عہدہ داران کو دعوت دی جنھوں نے ایک طرف مسلمانوں کے مشکلات کو سنا اور پھر انھیں اطمینان دلایا کہ ان کے مسائل حل کئے جائیں گے- مولانا حفظ الرحمٰن صاحب نے بڑی جرأت و تدبر کے ساتھ جبل پور اور ساگر کے خوفناک فسادات کے بعد جون ۱۹۶۱ء میں مسلم کنونشن منعقد کیا- کنونشن کے خطبۂ استقبالیہ میں مولانا نے مسلمانان ہند کو مخاطب کر کے فرمایا: "ہمیں یقین ہے اپنی نیت پر اور اپنے عزائم پر کہ ہم وطن کی خیر خواہی اور خیر سگالی میں کسی سے پیچھے نہیں ہیں اور یہ کہ ہم اپنے ملک میں اجنبی اور تماشائی نہیں ہیں' اس کے بناؤ اور بگاڑ سے ہمارا چولی دامن کا ساتھ ہے اس لئے ملی جلی وطنی زندگی میں اپنے حقوق کے ساتھ اپنے وطنی فرائض سے بھی کوئی غفلت ہمارے لئے جائز نہیں ہوسکتی- میرا یقین ہے کہ اگر ہمارے اندر وطن کی سچی محبت اور اپنے فرض و منصب کا صحیح احساس بیدار ہے تو کوئی بڑی سے بڑی طاقت بھی ہمیں اپنے حقوق سے محروم نہیں رکھ سکتی- آزادی کے بعد تعمیر آزادی کے جہاد کا یہی مقصد رہا ہے- یہ ایک تاریخی حقیقت ہے کہ تعمیر آزادی کے دور کا عملی قائد اور فاتح وہ مرد مخلص تھا جسے حفظ الرحمٰن کہتے ہیں-

بحیثیت ناظم عمومی

مولانا حفظ الرحمٰن نے بحیثیت ناظم عمومی مسلمانوں کے ہمہ گیر مسائل کے پیش نظر جمعیۃ علماء کو جمعیۃ المسلمین بنادیا- مسلمانوں کے ہر طبقے کے بااثر افراد کو، دانشوروں کو، وکیلوں کو، اہل تجارت کو، اہل صنعت کو، خانقاہوں کے سجادگان کو، عام خدمتگار کارکنوں کو جمعیۃ علماء کے مرکزی نظام میں ارکان مرکزی بناکر شامل کرلیاگیا اور ہر صوبہ کے لئے مولانا کی یہی ہدایت تھی کہ کلیدی عہدوں کے علاوہ تمام مسلمانوں کے لئے جمعیۃ علماء کے نظام کو وسیع کردیا جائے- چنانچہ بعض حضرات نے یہ بھی تجویز رکھی کہ اس جماعت کا نام جمعیۃ علماء کے بجائے جمعیۃ المسلمین ہی رکھ دیا جائے مگر یہ تجویز منظور نہیں کی گئی کیونکہ جمعیۃ علماء ہند تاریخی نام ہے- آزاد ہندستان کے پندرہ آزمائشی سال گزرنے کے بعد مجاہد ملت کے آہنی اعصاب نے جواب دے دیا اور مرحوم ایک جان لیوا بیماری کا مردانہ وار مقابلہ کرتے ہوئے ۱۲ اگست ۱۹۶۲ء کو وفات پاگئے- مولانا کے بعد جمعیۃ علماء میں نیا خون داخل ہوگیا اور اس تبدیلی نے اس تاریخی جماعت کی چولیں ہلادیں اور مسلمانوں کی قیادت آہستہ آہستہ جذباتی عناصر کے ہاتھوں میں آگئی-اس کا نتیجہ آج ہمارے سامنے ہے کہ مسلم ملت اپنے اندر قیادت پیدا کرنے کے لئے ہاتھ پیر ماررہی ہے مگر ابھی تک اسے ایک مستحکم مسلم قیادت حاصل نہیں ہوسکی-

تعمیر آزادی کے مجاہد

اکابر دیوبند کے علاوہ سیکڑوں کارکنان دین اور خدام ملت ہیں جنھوں نے ان اکابر کی رہنمائی میں ملک وملت کی مخلصانہ خدمت کا حق ادا کیا- (۱) مولانا لقاء اللہ

عثمانی پانی پت میں، خاں عبدالغفار خاں انبالوی مشرقی پنجاب میں تنہا اپنے اپنے خاندانوں کے منتقل ہونے کے بعد خدمت خلق کے لئے یہیں پڑے رہے- مولانا محمد ابراہیم الوری ایک درویش صفت مجاہد تھے- راجستھان اور ہریانہ کے متاثر علاقہ میں جمعیۃ علماء کی طرف سے خدمت خلق میں مصروف رہے مولانا آزاد کا ان تینوں مجاہدوں سے براہ راست خصوصی تعلق رہا- حیدر آباد میں قاسم رضوی کی تحریک کے سبب خاص طور پر ضلع عادل آباد میں جو تباہی پھیلی اس کا تصور بھی مشکل ہے-اس تباہی میں دیوبند کے فاضل مولانا عبدالسبحان صاحب نے جمعیۃ علماء کی طرف سے اس حال میں امدادی کام کیا کہ ان کے جسم پر حیدر آباد کی ایک بوسیدہ شیروانی ہوتی تھی اور پیروں میں لکڑی کی کھڑاویں ہوتی تھی اور کندھے پر ایک تھیلا جس میں کھانے پینے کا کچھ سامان اور ایک تہبند- ایسے ہی مایوس کن حالات میں جمعیۃ علماء کا (۱۷واں) اجلاس ۱۹۵۱ء میں حیدر آباد کے اندر منعقد ہوا جس سے حیدر آباد کے شکستہ حال مسلمانوں میں نئی زندگی پیدا ہوئی-

ایسے سیکڑوں کارکنان جماعت تھے جو متاثرہ علاقوں میں جان جوکھم میں ڈال کر خدمت خلق کا فریضہ ادا کر رہے تھے اور جنگ آزادی کے بارے میں مسلمانوں کے اندر اعتماد و حوصلہ بحال کرنے میں مصروف تھے-

ہندستان دارالحرب کا فتوی

پاکستان کے بعض علماء نے ہندستان کو دارالحرب قرار دے کر یہ فتوی دیا کہ جو مسلمان مرد ہندستان یعنی دارالحرب سے ہجرت کر کے پاکستان یعنی دارالاسلام میں آگئے اور ان کی بیویاں ہندستان ہی میں رہ گئیں ان کے نکاح فسخ

ہو گئے - یہ فقہ قدیم کا مسئلہ ہے - اس کے جواب میں مولانا سید میاں نے لکھا کہ یہ فتویٰ ہندستان اور پاکستان پر صادق نہیں آتا ہے کیونکہ ہندستان دارالحرب نہیں بلکہ دارالعہد ہے - مولانا نے اس کی وضاحت کرتے ہوئے لکھا کہ ہندستان کا سیکولر آئین جو تمام قوموں کے نمائندوں نے مل کر بنایا ہے اس کی حیثیت ایک تحریری معاہدۂ امن و مساوات کی ہے اس لئے ہندستان دارالعہد اور دارالامن ہے - دارالامن کی اصطلاح مولانا شبلی نعمانی نے انگریزی عہد کے ہندستان کے لئے استعمال کی تھی کیونکہ جو انگریزی حکومت اس وقت تھی جب ہندستان پر اقتدار حاصل کرنے کے لئے حکومت کی طرف سے ہر قسم کا ظلم و ستم کیا جارہا تھا، اور اس ظالم حکومت کو شاہ عبدالعزیز نے اہل حرب اور ہندستان کو دارالحرب قرار دیا تھا - مولانا شبلی کے دور کی انگریزی حکومت اس سے مختلف تھی -

سماجی تعاون عہد عملی ہی میں

قدیم فقہا کے ہاں لوگوں کی تین قسمیں قرار دی گئی تھیں ' اہل اسلام ' اہل عہد، اہل حرب - مسلمانوں کے ساتھ جنگ و پیکار ہے تو جنگ جو طبقہ اہل حرب کہلاتا تھا اور اگر تحریری عہد امن و صلح ہوتی تھی تو وہ غیر مسلم اہل معاہدہ اور ذمی کہلاتے تھے - یہ تقسیم اس دور کی تھی جب دنیا میں مذہبی لڑائیاں برپا رہتی تھیں ' پھر یہ دور ختم ہوا اور جمہوری دور آیا جس میں مذہبی اور معاشرتی رواداری کی ضرورت سامنے آئی ' اس دور میں شیخ الہند کے شاگرد رشید مولانا سید انور شاہ کشمیری نے اپنے صدارتی خطبہ، اجلاس جمعیۃ علماء ہند پشاور (۱۹۲۷ء) میں عہد عملی کا فقہی اجتہاد پیش کیا، یعنی جن غیر مسلموں کے ساتھ امن و امان کے ساتھ سماجی تعلقات اور معاشی لین دین قائم ہو تو وہ عملی عہد ہے

اور جس طرح تحریری عہد کی پابندیاں ہیں اسی طرح عملی عہد کی صورت ہے۔ یعنی ایک دوسرے کی جان و مال کی حفاظت اور عملی اعتماد کا احترام اور اعتماد شکنی سے اجتناب۔ اس فقہی اجتہاد کی تائید و وضاحت شیخ الہند کے دوسرے شاگرد مولانا اشرف علی تھانوی نے کی اور پھر اپنے شیخ کے اس اجتہاد کو پاکستان کے مفتی اعظم مولانا محمد شفیع نے رسول اکرمؐ کی حیات پاک کے ایک مستند واقعہ سے مستحکم اور مدلل کیا جسے امام بخاری نے اپنے صحیح میں روایت کیا ہے۔

عہد عملی کا فقہی جزئیہ ثابت کرتا ہے کہ اسلام موجودہ جمہوری دور میں انسانی اخوت اور انسانی برادری کے قیام کی پوری صلاحیت رکھتا ہے اور مذہب و عقیدہ کی بنیاد پر جان مال اور آبرو کی بربادی کو حرام قرار دیتا ہے۔

عمادالحسن آزاد فاروقی

ابتدائے اسلام اور امت مسلمہ کا قیام

پیغمبر اسلام حضرت محمد مصطفےٰؐ

پیغمبر اسلام حضرت محمد مصطفے صلی اللہ علیہ وسلم کی تاریخ پیدائش کے بارے میں ۹ ربیع الاول اور ۱۲ ربیع الاول ۵۶۹ء کی دو روایتیں ہیں مگر ۱۲ ربیع الاول زیادہ مشہور ہے۔ آپؐ کی پیدائش کے وقت عرب کے ماحول اور وہاں کی سماجی' معاشی اور تمدنی زندگی کے بارے میں حالات عام طور پر معروف ہیں۔ سر دست ہم ان پر تبصرہ کرنے سے گریز کر رہے ہیں۔ اس مضمون میں ہمیں یہ دیکھنا ہے کہ حضور پاکؐ کی رسالت اور آپ کی دعوت اسلام کے نتیجہ میں عرب کے اندر کس قسم کا انقلاب آیا اور امت مسلمہ کے قیام کے ذریعہ عرب قوم نے کیا نوعیت اختیار کر لی۔

حضور پاکؐ کی ولادت قریش کے ایک ایسے گھرانے بنو ہاشم میں ہوئی تھی جو کہ اگرچہ موروثی اعتبار سے مکہ کے معزز ترین گھرانوں میں سے تھا لیکن

پروفیسر عمادالحسن آزاد فاروقی، اعزازی ڈائرکٹر، ذاکر حسین انسٹی ٹیوٹ آف اسلامک اسٹڈیز، جامعہ ملیہ اسلامیہ، نئی دہلی

معاشی اور سیاسی اعتبار سے اس وقت بعض دوسرے گھرانے کچھ آگے بڑھے ہوئے تھے- خاص طور پر حضور پاکؐ کی پیدائش کے آٹھ سال بعد، آپؐ کے دادا حضرت عبدالمطلب کے انتقال سے جو ایک ذی وجاہت آدمی تھے' اس خاندان کو کافی دھکا پہنچا تھا- ان کے بعد خاندان کے سربراہ حضرت ابو طالب ہوئے جو ایک کثیر العیال آدمی تھے اور مالی اعتبار سے زیادہ مرفہ الحال نہیں تھے- ان حالات میں حضور پاکؐ کو جو کہ اپنے بلند اخلاقی کردار کی وجہ سے پہلے ہی ''امین'' کا لقب پاچکے تھے اپنے چچا کا ہاتھ بٹانے کے لئے تجارت میں حصہ لینا پڑا- اس زمانے میں آپؐ حضرت خدیجہؓ بنت خویلد کا مال تجارت لے کر شام کی طرف بھی گئے اور اس کے کچھ عرصہ بعد ہی حضرت خدیجہؓ سے آپ کی شادی ہو گئی- بعثت سے قبل آپؐ کی زندگی کے بارے میں زیادہ تفصیلات نہیں ملتیں مگر جو واقعات اور حالات مختلف روایتوں میں پائے جاتے ہیں ان سے ظاہر ہوتا ہے کہ آپؐ پیغمبر ہونے سے پہلے بھی شرک و بت پرستی اور اپنی قوم کی اخلاقی حالت سے بے زار تھے- عمر کے بڑھنے کے ساتھ ساتھ آپ میں غور و فکر کا رجحان بھی بڑھتا جا رہا تھا- خاص طور پر بعثت سے قریبی زمانے میں آپ غیر معمولی طور پر تنہائی پسند ہو گئے تھے- اس سے پہلے بھی کئی سال سے غار حرا میں خلوت گزینی اور غور و فکر کے لیے لگاتار کئی کئی دن کے لئے وہاں مقیم ہونے کا آپ نے معمول بنا لیا تھا اور پھر چالیس سال کی عمر میں جب آپؐ کے پیغمبر ہونے کا وقت آیا تو غار حرا میں اسی طرح کے ایک قیام کے دوران آپؐ پر پہلی بار وحی نازل ہوئی-

پہلی وحی نازل ہونے کے بعد سے جو کہ حضور پاکؐ کی پیغمبری کا آغاز سمجھا جائے گا' اس کا سلسلہ تقریباً تیرہ سال مکہ میں اور اس کے بعد ۶۲۲ء میں مکہ سے مدینہ ہجرت کر جانے کے بعد آپؐ کی وفات تک تقریباً دس سال مدینہ منورہ میں جاری رہا- اس تئیس سال کے عرصے میں وقتاً فوقتاً آپؐ پر جو خدا کا کلام وحی

کی صورت میں نازل ہوتا رہا وہ سب آج قرآن کی صورت میں ہمارے سامنے موجود ہے۔ اس کے اندر وہ تمام تعلیمات موجود ہیں جن کی بنیاد پر ہر طرح کی مخالفت کے باوجود آپؐ عرب کے اندر نہ صرف ایک ہمہ گیر انقلاب لانے میں کامیاب ہوئے تھے بلکہ ان تعلیمات کی روشنی میں آپؐ نے امت مسلمہ کے نام سے ایک نئی سماجی ومذہبی برادری بھی قائم کردی تھی۔ یہ نئی برادری جو عرب کی روایتی قبائلی گروہ بندی سے بالاتر مشترک عقیدہ کی بناء پر قائم تھی اپنے اندر اس قدر وسعت اور گنجائش رکھتی تھی کہ حضور پاکؐ کے انتقال (۶۳۲ء) کے کچھ ہی عرصہ بعد عرب کے جزیرہ نما سے نکل کر یہ عالمی برادری میں تبدیل ہو گئی جس کے پھیلاؤ کا سلسلہ آج بھی جاری ہے۔

قرآن پاک میں پیش کردہ اہم تعلیمات

قرآن میں پیش کردہ اسلامی تعلیمات کا مطالعہ کرنے سے ایک بنیادی نکتہ جو نمایاں طور پر سامنے آتا ہے وہ یہ ہے کہ اسلام کی دعوت سب سے پہلے اور بنیادی طور پر ایک مذہبی اور دینی دعوت ہے۔ یعنی خواہ عرب قوم اور بعد میں دنیا کے لئے اسلام کے کیسے ہی سیاسی، سماجی اور تہذیبی اثرات کیوں نہ مرتب ہوئے ہوں، اور خواہ شریعت اسلامی کے مختلف احکامات زندگی کے کتنے ہی مختلف النوع شعبوں کا احاطہ کیوں نہ کرتے ہوں، لیکن ان سب میں جان ڈالنے والا اور ان کا رخ متعین کرنے والا اسلام کا بنیادی نظریہ مذہبی اور روحانی ہے۔ دوسرے الفاظ میں اگرچہ اس میں شک نہیں کہ اسلام کی آمد کے وقت عرب قوم اور ان کے معاشرے کے سیاسی، سماجی، اخلاقی، معاشرتی اور دیگر مختلف میدانوں میں اصلاح کی ضرورت تھی اور اسلام نے اپنی تعلیمات میں اس ضرورت کو پورا بھی کیا، لیکن قرآن پاک کے مطالعے سے یہ بات واضح طور پر سامنے آجاتی ہے کہ اس

نے اپنے اولین مخاطب ہونے کے لحاظ سے اس وقت عرب قوم کا اور بالعموم تمام انسانی معاشرے کا بنیادی مسئلہ مذہب' نظریہ یا آئیڈیالوجی کو سمجھا ہے- چنانچہ قرآن پاک کی اسی تشخیص کے مطابق اس کا سب سے زیادہ زور اسی نظریاتی یا آئیڈیالوجیکل اصلاح پر ہے جس کو ہم نے اسلام کے مذہبی یا دینی نظریہ سے تعبیر کیا ہے-

اسلام کا یہ دینی نظریہ بنیادی طور پر عبارت ہے توحید کے اقرار سے، توحید نہ صرف ان معنوں میں کہ کائنات کی سب سے بڑی حقیقت اللہ ایک ہے دو یا اور زیادہ نہیں' بلکہ ان معنوں میں بھی کہ صرف ایک اللہ ہی مستقل اور حقیقی سچائی ہے اور اس کے علاوہ جو کچھ ہے وہ اسی پر منحصر' عارضی اور غیر حقیقی ہے- مستقل اور عارضی' حقیقی اور غیر حقیقی' خالق اور مخلوق میں یہ واضح فرق اور پھر تمام مخلوق کا اپنے وجود' بقا اور کامیابی کے لئے خالق پر مکمل انحصار' اسلامی تصور توحید کی جان ہے' اور یہی اس کے دینی نظریہ کا مرکزی تصور ہے- چنانچہ اگر یہ کہا جائے کہ خدا تعالیٰ کی ہستی کا اعتراف' صرف اسی کے حقیقی طور پر مؤثر' فاعل مطلق' حاکم کل اور تمام مخلوق کا اصلی مقصود و مطلوب ہونے کا اعلان' قرآن پاک کا سب سے اہم اور محبوب موضوع ہے تو غلط نہیں ہو گا- اور اس اعتبار سے یہی وہ نظریہ ہے جو کہ قرآنی تعلیمات کے دوسرے تمام شعبوں کا رخ متعین کرتا ہے' ان کو ایک مخصوص جہت اور سمت دیتا ہے جس سے کہ وہ سب کے سب ایک مخصوص رنگ، ایک مخصوص چھاپ اور زندگی اور کائنات کی طرف ایک مخصوص رویہ کے حامل بن جاتے ہیں- اسلام کے دینی نظریہ کا یہ پہلو کلمہ طیبہ کے پہلے جز لا الہ الا اللہ سے بخوبی ظاہر ہوتا ہے-

لیکن اسی دینی نظریہ کا ایک دوسرا پہلو بھی ہے وہ یہ کہ اس کائنات اور خدا کے بیچ میں باوجود حقیقی اور غیر حقیقی' مستقل اور عارضی' خالق اور مخلوق'

کے واضح فرق اور حد فاصل ہونے کے، ایک باہمی ربط اور تعلق بھی ہے- یہ ربط و تعلق جو عمومی طور پر خالقیت' ربوبیت اور رحمت جیسی صفات کے ذریعہ تمام کائنات کو محیط ہے، خصوصی طور پر اور شعوری سطح پر انسانوں کے درمیان رسالت کی صورت میں ظاہر ہوا ہے- چنانچہ کلمہ طیبہ کا دوسرا جز محمد رسول اللہ اسی حقیقت کو ظاہر کرتا ہے- توحید اور رسالت' تنزیہہ اور ارتباط' معرفت اور اطاعت' مقصد اور ذریعہ' وہ مختلف زاویے ہیں جن سے اس بنیادی نظریے کو دیکھا جاسکتا ہے-

اسلام کے اس بنیادی نظریے کے علاوہ جو' جیسا کہ ہم نے کہا' اس کی پوری نہج کو متعین کرتا ہے' اس کی بعض اہم تعلیمات بھی ہیں جو اسلامی انداز فکر اور طرز زندگی میں نمایاں کردار عطا کرتی ہیں- ان اہم تعلیمات میں سر فہرست اسلام کا تصور آخرت یا موت کے بعد آنے والی زندگی کا تصور ہوگا- اسلام کے دینی نظام میں اس نظریے کی اہمیت کا اندازہ اسی چیز سے لگایا جاسکتا ہے کہ حضور پاکؐ پر وحی نازل ہونے کے ابتدائی زمانے سے لے کر آخری دور تک تمام قرآن میں نظریۂ توحید اور خدا تعالیٰ کی ذات اور صفات کی طرح تصور آخرت کی بھی مستقل تکرار اور اس پر زور ملتا ہے- اس تصور کی رو سے' جیسا کہ معروف ہے' انسان کی زندگی صرف موت کے ساتھ ہی نہیں ختم ہو جاتی بلکہ ایک وقت مقررہ پر' جس کا علم صرف خدا تعالیٰ کو ہے' یہ تمام دنیا ہمیشہ ہمیشہ کے لیے ختم کر دی جائے گی اور اس کے بعد تمام اگلے پچھلے مردے ایک دوسرے عالم میں زندہ کئے جائیں گے (اسی لئے اسے آخرت کہتے ہیں)- وہاں ان مُردوں کا اس موجودہ دنیا میں اعمال کے لحاظ سے حساب کتاب ہوگا اور اپنے نیک اعمال یا گناہوں کی کمی یا بیشی کے لحاظ سے ہر شخص کو جنت یا دوزخ میں ٹھکانا ملے گا- جنت یا دوزخ کی زندگی ہمیشہ ہمیشہ کے لئے ہوگی' البتہ ان گنہگاروں کو جو ایمان رکھتے ہیں اپنے

گناہوں کی سزا بھگت لینے کے بعد جنت میں پہنچا دیا جائے گا۔

قرآن پاک میں آخرت کے حساب کتاب اور ہر شخص کو اس کے اعمال کی سزا یا جزا کا تصور بالکل انفرادی ہے۔ یعنی ہر آدمی اپنے عمل کا خود ذمہ دار ہے اور کسی کو نہ تو دوسرے کے اعمال کا ذمہ دار ٹھہرایا جائے گا اور نہ وہ اس کے نتیجوں میں کسی طرح شریک ہوگا۔ یہ تصور جو آج ہمارے لئے ایک عام فہم اور عین قرین انصاف نظریہ معلوم ہوتا ہے' ابتدائے اسلام کے وقت عرب کے معاشرے کے لئے کئی لحاظ سے انقلابی حیثیت رکھتا تھا۔ یہاں ہمیں یہ نظر میں رکھنا چاہئے کہ عرب کا معاشرہ اس وقت پورے طور پر قبائلی نوعیت رکھتا تھا اور قبائلی زندگی میں جیسا کہ بیان کیا جا چکا ہے فرد کی ذاتی حیثیت کوئی معنی نہیں رکھتی تھی۔ ہر شخص ایک اجتماعی گروہ کا نمائندہ تھا جو بین القبائل معاملات میں قبیلے اور قبیلے کے اندر اس کا کنبہ یا خاندان ہوتا تھا۔ کسی بھی شخص کے اچھے یا برے عمل ذمہ داری پورے قبیلے یا خاندان کی ہوتی تھی اور اس کی سزا یا انعام' بدنامی یا نیک نامی میں پورا قبیلہ شریک رہتا تھا۔ گویا قبائلی نظام میں پورا قبیلہ ایک فرد واحد کے طور پر کام کرتا تھا اور اس کے افراد کم و بیش شہد کی مکھیوں یا چیونٹیوں کی طرح اپنی انفرادیت کو قبیلہ کی وحدت میں گم رکھتے تھے۔ یہی وہ نظام تھا جس کے سہارے عرب کی خشک اور بنجر سرزمین پر ہزاروں سال سے خانہ بدوشی پر مبنی قبائلی زندگی کا سلسلہ قائم تھا۔

لیکن یہاں یہ سوال اٹھایا جا سکتا ہے کہ قبائلی طرز زندگی کی یہ خصوصیت' جس میں فرد کی انفرادیت قبیلہ کی اجتماعیت میں بالکل کھو کر رہ جاتی تھی' گو بدوی طرز معیشت اور خانہ بدوشی کی زندگی کے لئے تو نہائت موزوں تھی مگر جب کوئی قبیلہ کہیں مستقل سکونت اختیار کر لے' اور خانہ بدوشی پر مبنی معیشت کے بجائے دوسرے پیشے اختیار کر لے تو یہ انتہائی اجتماعیت پسندی اس

کے لئے مشکلات کا سبب بھی بن سکتی تھی۔ چنانچہ بعض مصنفین کے خیال میں اسلام سے فوراً پہلے کے زمانے میں جب مکہ میں تجارت کو فروغ ہوا تھا اور مدینہ میں انصار کو، جہاں وہ کھیتی باڑی میں مشغول تھے، سیاسی غلبہ حاصل ہوا تھا، تو بدوی زندگی کے معیار و اقدار خصوصاً قبائلی اجتماعیت پسندی ان کے لئے دشواریاں پیدا کر رہی تھی۔(۱) اس صورت حال میں جب اسلام نے، اجتماعی زندگی اور اس کے تقاضوں کا خیال رکھنے کے ساتھ ساتھ ہر شخص کی اپنی انفرادیت اور اس کی اپنی الگ تقدیر، ذاتی کامیابی و ناکامی اور شخصی عذاب و ثواب کا تصور قائم کیا تو اس نے جہاں عرب کے اندر ابھرتے ہوئے بعض مسائل کا حل پیش کیا وہاں ایک نئے نظام زندگی کی بنیاد بھی رکھ دی۔

حضور پاکؐ کی کوششوں سے عرب میں جو اسلامی سماج قائم ہوا تھا اس میں فرد کے حقوق اور سماجی و معاشی انصاف سے متعلق اصلاحات کا ایک حصہ شادی بیاہ، میراث اور غلامی سے منسلک قوانین اور احکامات تھے۔ ان قرآنی احکامات نے عرب کے مروجہ معاشرتی اصولوں میں دور رس تبدیلیوں کے ذریعہ نئے اسلامی معاشرے کے خدوخال متعین کرنے میں بہت مدد دی۔ اسلام سے پہلے عرب میں شادی بیاہ کے متعدد طریقے رائج تھے جن میں سے بعض جنسی آزادہ روی سے متعلق اور بعض نظام مادری کی یادگار تھے۔ خواہ ان قبیلوں میں جہاں نظام مادری کے اثرات اسلامی زمانے تک باقی تھے جیسے کہ مدینہ میں انصار کے قبیلے اوس اور خزرج، یا مکہ میں، جہاں قریش کے اندر نظام پدری پوری طرح قائم ہو چکا تھا، دونوں جگہ عورت اپنے قبیلہ اور خاندان کے مردوں کی دست نگر تھی۔ اس سلسلے میں اس زمانے کے عرب کے مخصوص حالات کے تحت یتیموں اور اس میں بھی یتیم لڑکیوں کا مسئلہ جو کہ مکمل طور پر اپنے خاندان کے سرپرست مردوں کے رحم و کرم پر ہوتی تھیں قرآن پاک کی نظر میں ایک خاص اہمیت کا

حاصل معلوم ہوتا ہے۔اسی لئے قرآن پاک نے نکاح اور شادی کے لئے محرمات کے تعین اور قوانین کے وضع میں جن امور کا لحاظ رکھا ہے اس میں علاوہ فطری تقاضوں کے، عرب کے ماحول کو دیکھتے ہوئے، عورتوں کی آزادیٔ رائے کی رکاوٹوں کو دور کرنے اور ان کے استحصال کو روکنے کی طرف خصوصی توجہ ظاہر ہوتی ہے۔ چنانچہ عرب کے پرانے رواج کے برخلاف سوتیلی ماں، بھتیجی یا دو بہنوں کو بیک وقت نکاح میں لانے کی ممانعت میں بظاہر یہی مصلحت معلوم ہوتی ہے۔

اسی طرح میراث کی تقسیم کے سلسلے میں بھی اسلام سے پہلے عرب میں جو قبائلی قانون رائج تھا اس میں عورتوں یا عورتوں کی طرف سے منسلک رشتہ داروں کا وراثت میں کوئی حصہ نہیں تھا۔ وراثت درحقیقت نرینہ اخلاف کا حق سمجھی جاتی تھی اور ان کی موجودگی میں اسلاف نظر انداز کئے جاتے تھے۔ نیز دور جاہلیت میں شوہر اور بیوی کا بھی ایک دوسرے کے ورثے میں کوئی حصہ نہیں تھا۔ قرآن پاک نے اس سلسلے میں جو اصلاحات پیش کیں ان کے تحت معاشی اور سماجی انصاف کو ملحوظ رکھتے ہوئے عورتوں اور ان کے ذریعہ قائم ہونے والی رشتہ داریوں کے لئے بھی میراث میں حصے مقرر کئے گئے۔ اس کے ساتھ نرینہ اولاد کی موجودگی میں بھی والدین یا اسلاف کا مستقل حصہ مقرر کیا اور شوہر اور بیوی کو ایک دوسرے کی وراثت میں حصہ دار ٹھہرایا۔ اس سلسلے میں اگر ہم شیعہ فقہ کی تفصیلات دیکھتے ہیں تو بظاہر ایسا معلوم ہوتا ہے کہ ان کے فقہاء نے ان قرآنی احکام کو بطور نمونہ قرار دیا اور ان سے ماخوذ فقہی احکامات میں مردوں کے طرفدار قبائلی نظام وراثت کی مزید مخالفت کرتے ہوئے عورتوں کے ذریعہ قائم ہونے والی رشتہ داریوں کو وہی درجہ دیا ہے جو مردوں کی طرف سے رشتہ داریوں کا ہے۔ (۲)

غلامی کی رسم اسلام کی ابتداء کے وقت دنیا کی دوسری قوموں کی طرح عرب میں بھی رائج تھی- عرب میں غلاموں کے حصول کا عام طریقہ قبائلی جنگوں میں گرفتار ہونے والے وہ افراد ہوتے تھے جو زرِ فدیہ کے ذریعہ چھڑائے نہ جا سکے گئے ہوں- اس کے علاوہ غلامی میں ہی پیدا ہونے والے اور بعض دوسری قوموں کے خریدے گئے افراد' خاص طور پر حبشی غلام بھی عرب میں پائے جاتے تھے- عرب کی قبائلی زندگی کے نسبتاً سادہ اور جمہوری نظام میں ان غلاموں کی زندگی بحیثیت مجموعی کچھ بہت زیادہ مصیبت زدہ نہیں تھی- تاہم غلامی عام معاشرتی اور سماجی زندگی میں اس مضبوطی کے ساتھ قائم تھی کہ اس کو یکلخت مکمل طور پر ختم بھی نہیں کیا جا سکتا تھا- قرآن پاک نے اپنے انسانی برادری اور سماجی انصاف کے تصورات کے پیش نظر غلاموں کی صورت حال کو نسبتاً بہتر کرنے اور ان کے لئے آزادی کے مواقع فراہم کرنے کی کوشش کی- چنانچہ قرآن نے غلاموں کو آزاد کرنا نیک اعمال میں سے ایک ٹھہرایا- (مثلاً قرآن پاک ۲: ۱۷۷ اور ۹۰ ۱۳) یا اس کو بعض گناہوں کا کفارہ قرار دے دیا- اسی طرح سورۃ النور آیت ۳۳ میں جو غلام اپنے مالک سے متعینہ رقم کما کر دینے کے بعد آزادی حاصل کرنے کا معاہدہ (مکاتبہ) کرنا چاہیں ان کو یہ موقع فراہم کرنے کے لئے مسلمانوں کو اکسایا گیا ہے بلکہ اس سلسلے میں ان کو ان غلاموں کی مالی امداد کے لئے بھی آمادہ کیا گیا ہے- باندیوں کے سلسلے میں یہ بھی اسلام کا ایک اصلاحی قدم تھا کہ دور جاہلیت میں باندیوں سے مالک کی جو اولاد ہو جاتی تھی وہ بھی غلام ہی رہتی تھی اور مالک کو ایسی باندی اور اس کے ذریعہ ہونے والی اولاد کو فروخت کرنے کا بھی اختیار رہتا تھا- مگر اسلام آنے کے بعد اس میں یہ تبدیلی ہوئی کہ اگر کسی باندی سے مالک کے اولاد ہو جائے تو مالک کو اس کو فروخت یا ہبہ کرنے کا اختیار نہیں رہتا تھا اور مالک کے مرنے کے بعد وہ خود بخود آزاد ہو جاتی

تھی۔ اسی طرح باندی کے ذریعہ ہونے والی اولاد بھی جائز' آزاد اور باپ کی ملکیت میں حصہ دار ہوتی تھی۔

اسلامی تعلیمات کا' جیسا کہ وہ قرآن پاک میں سامنے آتی ہیں' ایک اور اہم تصور تمام انسانوں کے بلا لحاظ قوم و ملت بنیادی اعتبار سے ایک برادری ہونے کا تصور ہے جو کہ تمام بنی نوع انسان کے ایک باپ اور ماں یعنی حضرت آدمؑ اور حضرت حواؑ کی اولاد ہونے سے اور قرآن کی دیگر آیات اور تعلیمات سے بخوبی سامنے آجاتا ہے۔

قرآن پاک کا یہ عالمی نظریہ ایک طرف تو ان متعدد آیات سے ظاہر ہے جن میں بنی نوع انسان کے ایک برادری یا ایک امت ہونے کا اعلان کیا گیا ہے مثلاً۔ یا ایّها الناسُ إنّا خلقناكم من ذكرٍ و أنثىٰ وجعلنٰكم شعوباً وقبائلَ لِتعارفوا اِنّ اكرمكُم عند اللّهِ اتقاكم ان الله عليمٌ خبيرٌ

"اے لوگو ہم نے تمہیں پیدا کیا ایک مرد (حضرت آدمؑ) اور ایک عورت (حضرت حواؑ) سے اور تم کو مختلف قوموں اور قبیلوں میں کر دیا ہے محض پہچان کے لئے۔ حقیقت یہ ہے کہ تم میں خدا کے نزدیک وہی زیادہ معزز ہے جو خدا سے زیادہ ڈرنے والا ہے۔" (سورۃ الحجرات' آیت ۱۳)

كان الناسُ أُمَّةً واحدةً فَبعثَ اللّه النبيّنَ مُبشرين ومُنذِرينَ وانزل معهم الكتٰب بالحق لِيَحكُم بين النّاسِ فيما اختلفُوا فيه

"بنی نوع انسان ایک ہی امت تھے پس اللہ نے خوشخبری سنانے والے اور ڈرانے والے نبیوں کو بھیجا اور ان کے ساتھ سچ لئے ہوئے کتاب اتاری تاکہ وہ لوگوں کے درمیان ہونے والے اختلافات میں فیصلہ کر سکے۔" (سورۃ البقرۃ' آیت ۲۱۳)

یا وماکان الناسُ الاَّ امۃً واحدۃً فاختلفُوا ولو لا کلمۃٌ سبقت مِن ربِّک لَقُضیَ بینھم فیما فیه یختلفون

" تمام انسان ایک ہی امت تھے مگر پھر ان میں اختلاف پیدا ہو گیا' اور اگر آپ کے رب کا پہلے ہی سے ایک حکم نہ ہو گیا ہوتا تو ضرور ان کے باہمی اختلافات کا فیصلہ کر دیا جاتا" (سورۃ یونس' آیت ۱۹)

اس کے علاوہ قرآن پاک کی وہ دوسری تمام بے شمار آیتیں جن میں بنی نوع انسان کو بحیثیت مجموعی ایک گروہ یا جماعت کے اعتبار سے "یا ایھا الناس" "یا" "یا معشرالجن والانس" کہہ کر خطاب کیا گیا ہے یا ان کی مجموعی حیثیت کو موضوع بنایا گیا ہے اسی نظریے کو پیش کرتی ہیں۔ دوسری طرف قرآن پاک کی وہ سبھی تعلیمات جو تمام انسانوں کی برابری' ان کے درمیان عدل اور مساوات اور ان کے ایک دوسرے پر حقوق کو زیر بحث لاتی ہیں' اسلام کے اسی عالمی انسانی برادری کے تصور کی دین کہی جا سکتی ہیں۔ چنانچہ قرآن پاک کے نازل ہونے کے ابتدائی دور سے ہی توحید اور آخرت کے مضمون کے ساتھ ساتھ سماجی انصاف اور امیروں اور غریبوں کے درمیان معاشی عدم مساوات دور کرنے یا امیروں کے مال میں غریبوں کے حصے سے متعلق احکامات و تعلیمات بھی اسی زمرے میں آئیں گی۔

اسلام کے اس بین الاقوامی اور عالمی تصور انسانیت اور اس کی وحدت کے نظریئے کا ایک اہم اظہار قرآن پاک کے تصور ہدایت اور پیغمبروں کے ذریعہ اس کی اشاعت و تبلیغ کے سلسلے میں ہوتا ہے۔ اس تصور کے مطابق جس طرح خدا تعالٰی کی ربوبیت' رحمت اور زندگی کی دوسری تمام نعمتیں تمام بنی نوع انسان کے لئے عام ہیں اسی طرح اس کی طرف سے بھیجی ہوئی ہدایت اور زندگی کے

معنی و مقصد کی طرف رہنمائی بھی تمام انسانوں کے لئے بلا تخصیص میسر کی گئی ہے۔ ایسا نہیں ہے کہ زندگی گذارنے اور جسمانی و ذہنی احساسات سے متعلق نعمتیں تو تمام انسانوں کے لئے عام کردی گئی ہوتیں مگر ان کی روحانی ہدایت ورہنمائی خدائے تعالیٰ کی پسندیدہ اور چنیدہ کسی خاص قوم یا گروہ سے متعلق کردی گئی ہوتی۔ قرآن پاک کے نزول کے وقت یہودیوں اور عیسائیوں کے اسی طرز کے گروہی تعصب اور جماعتی حدبندیوں کے خلاف قرآن پاک جس جس طرح سے اپنے شدید احساسات کا اظہار کرتا ہے اور اس کے مقابلے میں تمام نوع انسانی کے لئے ہمیشہ سے عام ہدایت پر اصرار کرتا ہے وہ قرآن کے عالمی تصور انسانیت کا ایک بہت اہم پہلو ہے جس کی طرف موجودہ مطالعات میں خاطر خواہ توجہ نہیں دی گئی ہے۔ حالانکہ' جیسا کہ آئندہ تمدن و تہذیب اسلامی کی تاریخ سے ظاہر ہوگا' اس کے ارتقاء و فروغ میں اسلام کے اس بین الاقوامی اور عالمی تصور کا جس میں اس کا تصور ہدایت بھی شامل ہے' اہم حصہ تھا۔ اس سلسلے میں اگر قرآن پاک کی بعض آیات مثلاً سورۃ النحل کی آیت ۳۶' سورۃ آل عمران کی آیت ۸۴' سورۃ الانبیاء کی آیت ۲۵' سورۃ النساء کی آیات ۱۵۰ تا ۱۵۲ نیز سورۃ الانعام کی آیات ۸۴ تا ۹۱ اور سورۃ المومنون کی آیات ۲۳ تا ۵۴ کو سامنے رکھا جائے' جن میں کہ ہر قوم میں خدا کے رسول بھیجے جانے اور ان کے پیغام کی بنیادی وحدت کا ذکر کیا گیا ہے' تو قرآن کا عالمی تصور ہدایت بخوبی واضح ہو جاتا ہے۔ اسی طرح تحزّب اور تعصب پر مبنی مذہبی گروہ بندیوں نیز نجات اور ہدایت کو صرف کسی ایک جماعت کی مخصوص میراث ماننے کے خلاف قرآن کا جو شدید جذبہ ہے وہ سورۃ البقرۃ کی آیات ۱۱۱ و ۱۱۲ نیز ۱۳۹ و ۱۴۰ جیسی آیات سے بخوبی ظاہر ہے۔ چنانچہ مذکورہ بالا سورۃ کی آیات ۱۱۱ و ۱۱۲ میں اسی سلسلے میں یہودیوں اور عیسائیوں کی اس جماعتی گروہ بندی کو رد کرتے ہوئے قرآن پاک

صاف طور پر کہہ دیتا ہے:

بلی من أسلَمَ وَجهَهُ لِلّٰهِ و هو مُحسِنٌ فَلَهُ أجرُهُ عِندَ رَبِّهِ ولا خوفٌ علیهم ولا هم یحزنونَ (سورۃ البقرۃ، الآیۃ ۱۱۲)

"اور ان (اہل کتاب) کا دعویٰ ہے کہ (کوئی) جنت میں نہیں جاسکتا مگر یہ کہ وہ یہودی ہو یا عیسائی ہو - یہ محض ان کی (خام) آرزوئیں ہیں - آپ کہہ دیجئے کہ اگر تم سچے ہو تو (اس بات کے لئے) اپنا ثبوت پیش کرو - بلکہ (حقیقت یہ ہے کہ) جو کوئی بھی خدا کے سامنے اپنے آپ کو جھکا دے اور وہ نیک عمل کرنے والا ہو تو خدا کی طرف سے اس کے لئے اچھا بدلہ ہے، اور اس کو کوئی خوف یا غم نہیں ہوگا -"

اوپر نقل کردہ دوسری آیت (۱۱۲) میں اور اس مضمون کی دیگر آیات میں جس واضح طور پر قرآن پاک کے عالمی تصور ہدایت اور اس کے بنیادی اجزاء کا اعلان ہے وہ اس سلسلے میں قرآن کے وسیع اور ہمہ گیر نظریے کے بارے میں کوئی شک و شبہہ نہیں چھوڑتا - قرآن کا عالمی تصور ہدایت جس کی طرف ہم نے اوپر مختصر اشارہ کیا ہے مسلمانوں کے طرز فکر پر مختلف اعتبار سے اثرانداز ہوا - دیگر اعتبارات سے قطع نظر، ابتدائے اسلام میں جب کہ مشرکین عرب اور دوسرے مخالفین کے مقابلے میں اسلام اپنے پیروں پر کھڑے ہونے کی کوشش کر رہا تھا اس کی ایک خاص اہمیت یہ تھی کہ اس کی روشنی میں مسلمان اپنے آپ کو دین حنیف اور "الاسلام" کے پیروکاروں کے ایک طویل سلسلے کی کڑی سمجھتے تھے - قرآن پاک کے تصور رسالت اور وحدت دین کے مطابق ہر زمانے اور ہر قوم میں خدا کے بھیجے ہوئے نبی اور رسول اسی ایک دین خداپرستی اور عمل صالح کی تلقین کرتے رہے - اس اعتبار سے حضور پاکؐ اور ان کے پیروکار کسی نئے اور عجیب و غریب پیغام کے علمبردار

نہیں تھے بلکہ یہ انسانی سعادت اور روحانی ہدایت کا وہی نسخہ تھا جس کی تعلیم حضرت آدمؑ کے زمانے سے حضور پاکؐ کے دور تک تمام انبیاء اور پیغمبروں نے دی تھی- اس اعتبار سے مسلمان اپنے پیچھے پورا ایک روحانی نسب نامہ اور کفر و ہدایت میں کشمکش کی ایک تاریخ رکھتے تھے جس میں خدائے تعالیٰ کی نصرت و مدد ہمیشہ ہدایت کے پرستاروں کے ساتھ رہی ہے- یہ تصور یقیناً مکی زندگی کے دور ابتلاء میں اور مدینہ میں امت مسلمہ کے قیام کی کوششوں کے دوران مسلمانوں کے لئے تقویت اور ہمت افزائی کا سبب تھا-

قرآنی تعلیمات کا ایک اور اہم پہلو زندگی اور کائنات میں ایک بنیادی نظم و ضبط' فطری قوانین اور اصولوں کی کارفرمائی' ایک ترتیب اور نظام کے عمل دخل سے متعلق ہے- قرآن پاک کی یہ تعلیم جہاں ایک طرف خدائے تعالیٰ کی حکمت و دانائی اور اس دنیا کو بنانے اور چلانے میں اس کے کچھ اصولوں کی نشان دہی کرتی ہے جس کو کہ قرآن ''سنة الله'' کی اصطلاح سے یاد کرتا ہے' وہاں یہ نظریہ کائنات میں خدائے تعالیٰ کی مکمل حکمرانی اور اقتدار و اختیار کو بھی ظاہر کرتا ہے- چنانچہ خواہ وہ سورج' چاند' ستاروں' رات اور دن کے بننے' موسموں کے بدلنے اور فطرت کے دوسرے مظاہر میں ایک نظم و قانون کا مظاہرہ ہو یا انسانوں کی اجتماعی زندگی میں قوموں اور تہذیبوں کا عروج و زوال اور ان کی انفرادی زندگی میں ان کے اعمال کے اثرات ہوں' ان سبھی میں قرآن پاک خدائے تعالیٰ کے اٹل اور یکساں قانون کی کارفرمائی کی تعلیم دیتا ہے- خدائے تعالیٰ کے اس ازلی قانون اور نظام کا ایک حصہ انسانی تقدیر بھی ہے- اس تصور کے مطابق انسان کے ساتھ جو کچھ بھی بھلا یا برا پیش آتا ہے وہ پہلے سے خدائے تعالیٰ کے ٹھہرائے ہوئے اندازے کے مطابق اور اس کے علم میں ہے- یہ انسان کے اختیار اور ذمہ داری کی مکمل نفی نہیں ہے بلکہ اس کا مقصد خدائے تعالیٰ کے مکمل اختیار و قدرت اور اس کے ہمہ گیر علم کا اعتراف

ہے- عقل اور فلسفیانہ اعتبار سے گو اس عقیدے کے مختلف پہلو مدتوں مسلمانوں کے لئے بحث و نزاع کا موضوع رہے ہیں لیکن مذہبی اعتبار سے یہ عقیدہ کائنات اور زندگی میں نظم و ضبط اور خدائے تعالیٰ کے مکمل اختیار اور حکمرانی کے جس احساس کا موجب بنتا ہے وہ اپنے دوررس اثرات رکھتا ہے-

قرآن پاک کی تعلیمات میں محسوسات اور مادے کی دنیا سے ماوراء ایک عالم غیب کا تصور بھی نمایاں ہے- یہ وہ عالم ہے جہاں حواس اور عقل کی رسائی نہیں ہے اور اس کے متعلق جو کچھ بھی علم انسان کو ہے وہ وحی اور آسمانی کتابوں کے ذریعہ ہی ہو سکتا ہے- چنانچہ خدائے تعالیٰ کی ذات اور صفات' وحی کی حقیقت' کائنات اور حضرت آدم کی تخلیق' ان کا فرشتوں کے ساتھ مکالمہ' خود فرشتوں کا وجود اور ان کے ذریعہ کائنات کا انتظام و انصرام' جنت اور دوزخ کا وجود اور ان سے متعلق قرآن پاک میں دی گئی تفصیلات' موت کے بعد اور آخرت میں پیش آنے والے واقعات' یہ سب عالم غیب سے تعلق رکھتے ہیں جہاں عقل کی رسائی نہ ہو سکنے کے سبب ان کو وحی کے ذریعہ دی گئی خبر کے مطابق بعینہ ماننا ضروری ہوگا-

یہ تھیں قرآن کی چند اہم تعلیمات اور کچھ بنیادی اصول جنہیں وقتاً فوقتاً وحی کی صورت میں مختلف انداز اور پیرایوں میں حضور پاکؐ پر ان کے پیغمبر ہونے کے بعد سے آخر عمر تک نازل کیا جاتا رہا اور جس نے نہ صرف یہ کہ قبائلی سطح سے بلند ہو کر ایمان اور عقیدے کی بنیاد پر عرب کے اندر ایک منظم جماعت کی تشکیل کر دی تھی بلکہ اس جماعت کو روحانیت' انسانیت اور عدل و انصاف سے آراستہ ایک ایسے زندگی بخش طرز فکر سے ہم کنار کر دیا تھا جس کو ایک روحانی اور اخلاقی انقلاب سے ہی تعبیر کیا جا سکتا ہے- اس سلسلے میں قرآنی تعلیمات کی بنیاد پر دور اول کے مسلمانوں کے انداز فکر اور طرز زندگی میں تبدیلی کے علاوہ اس ایمان و یقین کی کیفیت کی بھی بہت اہمیت ہے جو کہ صحابہ کرامؓ کو براہ راست حضور پاکؐ کی صحبت یا

ملاقات سے حاصل ہوتی تھی- یہ اسی ایمان اور یقین کا نتیجہ تھا کہ نہ صرف صحابہ کرامؓ حضور پاکؐ کی رفاقت میں اسلامی امت کے قیام کے لئے ہر طرح کی قربانیاں دینے کے لئے تیار رہتے تھے بلکہ اس نے ان کے دلوں میں اپنے راہ راست پر ہونے اور خدا کی نصرت و مدد کا مستحق ہونے کے سلسلے میں زبردست خود اعتمادی پیدا کر دی تھی- یہ یقین اور خود اعتمادی جس کے اثرات بعد کی کئی نسلوں تک باقی رہے ایک مدت تک مختلف میدانوں میں مسلمانوں کی کامیابی اور کامرانی کا اہم سبب رہی-

امت مسلمہ کا قیام

یہ بات سمجھ لینا چاہیئے کہ حضور پاکؐ اپنی وفات کے وقت تک قرآنی تعلیمات کی بنیاد پر امت مسلمہ کے نام سے ایک نئی سماجی و مذہبی برادری قائم کرنے میں کامیاب ہو گئے تھے- مدینہ منورہ کو مرکز بنا کر عرب میں ایک امت مسلمہ کا قیام حضور پاکؐ کا کوئی معمولی کارنامہ نہیں تھا اور نہ ہی اس کا حصول بغیر غیر معمولی جد و جہد اور قربانیوں کے ہو سکا تھا- چنانچہ اس کی تفصیلات سیرت سے متعلق کتابوں میں عام طور پر دستیاب ہیں جہاں ان تمام واقعات اور مراحل کو دیکھا جا سکتا ہے جن سے گذر کر حضور پاکؐ کو بالآخر اپنی دعوت میں کامیابی حاصل ہوئی تھی جس کے نتیجے میں وہ اپنے انتقال کے وقت ایک ایسی جماعت چھوڑ گئے تھے جس نے ان کے بعد نہ صرف ان کے لائے ہوئے پیغام کو مرتب و جمع کیا بلکہ جلد ہی اس کو عرب کے محدود دائرے سے باہر نکال کر اقصائے عالم میں متعارف کرا دیا- لیکن حضور پاکؐ کی دعوت اور تحریک اور اس ماحول اور حالات کے، جن کا مقابلہ کر کے اسلام نے کامیابی حاصل کی تھی، بعض پہلوؤں کا ہم یہاں مختصراً تذکرہ کر سکتے ہیں-

مثلاً عرب میں بالعموم شائع بدوی نظام اقدار، حضری تقاضوں بالخصوص

قریش مکہ کی تجارتی سرگرمیوں کے نتیجے میں ابھرتے ہوئی انفرادیت پسند رجحانات سے ٹکرارہا تھا۔ اب یہاں ہم یہ بات سامنے رکھنا چاہتے ہیں کہ اسلام سے تقریباً ایک صدی پہلے سے بدلتے ہوئے حالات خصوصاً یمنی نظام تجارت کے زوال سے پیدا ہونے والی صورت حال میں 'سماجی اور معاشرتی قدروں کا جو بحران پیدا ہورہا تھا اس کو حل کرنے میں عرب کے اندر اسلام کی آمد سے پہلے کے تمام متعارف طریقے ناکام ہوچکے تھے۔ اس سلسلے میں اندرون جزیرہ میں پڑوسی ملکوں سے آئے ہوئے مذاہب (یہودیت' عیسائیت اور زرتشتیت) کی عدم مقبولیت بہرحال ایک حقیقت تھی۔ بدویانہ نظام اقدار جو ایک طویل زمانہ کی خانہ بدوش زندگی کے تجربوں سے ابھرا تھا صرف اپنی مخصوص طرز زندگی کے دائرے میں مؤثر اور موزوں تھا۔ اس میں ان نئے بدلتے ہوئے حالات کے تقاضوں سے نپٹنے کا کوئی انتظام نہیں تھا جو بدویت سے حضارت کے سفر میں ناگزیر ہیں۔ یہاں تک کہ عرب کے اندر ہونے والی بین الاقوامی تجارت اور خانہ کعبہ کی تولیت کی بنیاد پر قریش مکہ نے جو اپنا سیاسی اور معاشی نظام بنایا تھا وہ بھی کچھ عرصہ کامیابی سے کام کرنے کے بعد اپنے اندرونی تضادات کا شکار ہورہا تھا۔ اس صورت حال میں قرآنی تعلیمات کی بنیاد پر اسلام نے جس سماجی نظام کا خاکہ پیش کیا اس میں نہ صرف بدلتے ہوئے حالات کے تحت انفرادیت پسند رجحانات کا خیال رکھا گیا تھا بلکہ سماجی ارتقاء کے فطری تقاضوں سے ہم آہنگ ہوتے ہوئے قبائلی سطح سے اوپر اٹھ کر سماجی زندگی کو ایک زیادہ وسیع یعنی مشترک عقیدے کی بنیاد پر منظم کیا گیا تھا۔ اس طرح اسلام نے اپنے نئے نظام زندگی میں' علاوہ اس کے روحانی و اخلاقی پہلوؤں کے' ایک طرف قبیلہ بندی سے بلند ہوکر ایک زیادہ ہمہ گیر اجتماعیت اور دوسری طرف فرد کی اپنی الگ حیثیت اور انفرادیت متعین ہونے کے لحاظ سے عرب سماج کو شہری اور تہذیبی زندگی کی سمت ایک نمایاں فاصلہ طے کرادیا۔

اس پس منظر میں جب ہم دیکھتے ہیں تو ہماری نظر میں قریش مکہ کی اسلام کی مسلسل مخالفت' اس میں ان کی سربراہی اور آنحضرتؐ اور مسلمانوں کے مدینہ ہجرت کر جانے کے بعد قریش کی اسلام دشمنی میں مزید شدت اور خوں آشامی پیدا ہو جانے کے بعض اسباب کسی حد تک واضح ہو جاتے ہیں- اس طرح یہ بات سامنے آجاتی ہے کہ آنحضرتؐ کی مکہ میں تبلیغ اسلام کے دوران قریش اور ان کے سرکردہ روساء اسلام کی طرف سے اختلاف عقیدہ کے علاوہ جس خطرے کا احساس کر رہے تھے وہ حضور پاکؐ کے مدینہ پہنچ جانے اور وہاں اسلامی بنیادوں پر ایک سماج قائم ہو جانے سے' کھل کر سامنے آگیا تھا- وہ خطرہ یہ تھا کہ اپنے متمدن پڑوسیوں کی زد سے دور' اندرون جزیرہ میں قریش نے جو آزادانہ سیاسی' مذہبی اور تجارتی نظام قائم کر رکھا تھا اور جس کے فائدے سب سے زیادہ قریش کے ممتاز لوگوں کو ہی ہو رہے تھے' امت مسلمہ کے قیام کی صورت میں اس کا ایک بہت بہتر متبادل سامنے آگیا تھا- چنانچہ اگر صرف سیاسی اور سماجی اعتبار سے ہی دیکھا جائے تو قریش کا نظام نسبتاً کمزور بین القبائلی معاہدوں اور خانہ کعبہ کی تولیت کی وجہ سے روایتی تقدیس' نیز مکہ کے تجارتی محل وقوع پر مبنی قریش کی اولیت پر قائم تھا- اس کے مقابلے میں امت مسلمہ اپنے حلقۂ اثر میں توسع کے لامحدود امکانات کی حامل' اپنے سماجی نظام میں ایمان و عقیدہ کی پائیدار بنیادوں پر مبنی' معنی و مقصد کے لحاظ سے زیادہ ہمہ گیر اور مستقبل میں ترقی کے بے انتہا امکانات پر مشتمل تھی-

اسلام کا یہ سیاسی و سماجی نظام جس کے بنیادی خدوخال حضور پاکؐ اور مہاجرین مکہ کے مدینہ پہنچ جانے کے کچھ عرصہ بعد ہی واضح ہو کر سامنے آگئے تھے' ابتداء سے ہی قریش مکہ کی دشمنی کا نشانہ تھا- چنانچہ مدینہ میں امت مسلمہ کے قیام کے ساتھ ہی قریش کی اس کے استیلاء اور ختم کرنے کی کوششیں شروع ہو گئی تھیں- ایسا صرف اس لئے ہی نہیں تھا کہ امت مسلمہ قریش کے اپنے نظام کے مقابلے میں ایک بہتر و برتر تنظیم بن کر ابھر رہی تھی بلکہ حضور پاکؐ اور

مہاجرین کے مدینہ میں متمکن ہو جانے اور انصار کی مدد سے وہاں اسلامی سماج کی ایک شکل بن جانے کے ساتھ ہی قریش پر یہ بات بھی عیاں ہو گئی تھی کہ اسلام کے ساتھ ان کا جھگڑا زندگی اور موت کی کشمکش ہے۔ اس کے بعد عرب میں اسلام اور قریش کے نظام میں سے کوئی ایک ہی زندہ رہ سکتا تھا اور ایک کی زندگی دوسرے کی موت تھی۔ قریش کی صورت حال میں زیادہ سنگینی اور ان کے لئے اسلام سے نپٹنے کی لازمی ضرورت کا ایک سبب یہ بھی تھا کہ ان کے نظام کا ایک اہم پہلو یعنی ان کی معاشی زندگی کی شہ رگ، یمن سے شام کا تجارتی راستہ، مدینہ کے قریب سے ہو کر گذرتا تھا اور اس پر مسلمانوں کے قبضہ کا مطلب قریش کی گردن کا مسلمانوں کی مٹھی میں ہونا تھا۔ چنانچہ ہجرت کے دوسرے سال میں جنگ بدر سے لے کر سن ۵ ہجری میں جنگ خندق تک قریش مکہ نے اپنے حلیفوں سمیت ایڑی چوٹی کا زور لگالیا کہ کسی طرح مدینہ میں مرکوز روز بروز ترقی پذیر امت مسلمہ کو جڑ سے اکھاڑ پھینکیں۔ اور جب جنگ خندق میں قریش اپنی حتی الامکان کوششوں کے باوجود اسلام کو کوئی نقصان پہنچانے میں ناکام ہو گئے تو نہ صرف ان پر بلکہ سارے عرب پر یہ بات عیاں ہونے لگ گئی کہ اب اسلام اپنی ایک مستقل حیثیت میں باقی رہنے والا ہے اور قریش مکہ کا مستقبل مشکوک ہے۔ اس کے ساتھ ہی قبائل نے قبول اسلام کے سلسلے میں اس کے سیاسی و سماجی فائدوں کو بھی سامنے رکھنا شروع کیا اور اسلام کے دائرہ اطاعت میں آنے کے بارے میں سنجیدگی سے سوچنے لگے۔ مدینہ سے دور و نزدیک کے قبیلوں میں اسلام کی اشاعت کا سلسلہ رفتہ رفتہ زور پکڑتا چلا گیا یہاں تک کہ سن ۸ ہجری میں جب فتح مکہ کے ساتھ ہی مسلمانوں اور قریش کی کشمکش اپنے اختتام کو پہنچ گئی تو اس کے بعد والے سال میں حضور پاکؐ کی اطاعت قبول کرنے کے لئے اس کثرت سے قبیلوں کے وفد مدینہ آئے کہ سن ۹ ہجری کا نام ہی سیرت کی کتابوں میں "عام الوفود" پڑ گیا۔

اس طرح یہ کہا جا سکتا ہے کہ سنہ ۱۱ ہجری / سنہ ۶۳۲ عیسوی میں حضور

پاکؐ کی وفات کے وقت اکثر و بیشتر عرب ایک نئی طرح کی تنظیم میں متحد ہو چکا تھا جس میں سیاسی اور سماجی، مذہبی اور اخلاقی، انفرادی اور اجتماعی، غرض زندگی کے تمام پہلو ایک دوسرے سے مربوط تھے اور سب کے سب اسلامی تصور حیات کے تابع تھے۔ اس وقت اسلام ایک ایسی اکائی تھا جس کے مختلف پہلوؤں اور شعبوں کو ایک دوسرے سے الگ اور بے تعلق نہیں کیا جا سکتا تھا اور اسلامی امت میں شمولیت کا مطلب اس پورے نظام کو قبول کرنا ہوتا تھا۔ یہی وجہ ہے کہ حضور پاکؐ کی وفات کے بعد ظاہر ہونے والے فتنہ ارتداد میں آپ کے جانشین حضرت ابو بکرؓ نے اس معاملے میں پوری سختی سے کام لیا۔ حضور پاکؐ کے انتقال کی خبر پھیلتے ہی عرب کے بیشتر قبیلوں نے مدینہ کی حکومت سے اپنے کو آزاد سمجھنا شروع کر دیا اور نئے نئے مدعیان نبوت کے علاوہ بہت سے قبیلوں نے محض مخصوص رعایتوں کے ساتھ ہی دائرہ اسلام میں شمولیت جاری رکھنے کی مانگ کی۔ اس وقت حضرت ابو بکرؓ نے جو حضور پاکؐ کے ساتھ اپنی طویل رفاقت اور مخصوص تعلق کی وجہ سے شائد اسلام کے مزاج اور پیغام کو سمجھنے کے سب سے زیادہ اہل تھے، امت مسلمہ میں شمولیت کے سلسلے میں حضور کی عائد کردہ پابندیوں میں کوئی کمی بیشی کرنے سے قطعاً انکار کر دیا۔ اور باوجود انتہائی نزاکت وقت کے اس معاملے میں پوری ثابت قدمی اور قوت ارادی کو کام میں لاتے ہوئے تمام باغیان اسلام کے خلاف فوری کاروائی شروع کر دی۔

حوالہ جات

۱۔ واٹ، منٹگمری، ڈبلیو، محمد ایٹ مکہ، لندن ۱۹۶۵ء، صفحات ۷۴-۷۲ اور ۱۴۴-۱۴۲۔

۲۔ فیضی، آصف، آوٹ لائنز آف محمڈن لا، لندن ۱۹۵۵، صفحہ ۴۰۱

ابوسفیان اصلاحی

عربوں میں تصور امن..... ماقبل اسلام

اس مضمون میں اسلام کی آمد سے ذرا پہلے (۱) کے عہد پر جسے عام طور پر عہد جاہلیت سے تعبیر کیا جاتا ہے، بحث کی جائے گی اور یہ تحقیق کرنے کی کوشش کی جائے گی کہ جزیرہ نمائے عرب کے اس عہد میں امن کا کیا تصور پایا جاتا تھا۔

جزیرہ نمائے عرب میں کوئی منظم حکومت نہیں تھی بلکہ یہاں عام طور پر قبائلی نظام رائج تھا۔ اور ہر قبیلہ (۲) اپنے قبیلہ کی حد تک خود مختار ہوتا تھا۔ قبیلہ کا ایک سردار یا شیخ ہوتا تھا جس پر پورے قبیلہ کی اطاعت فرض ہوتی تھی۔ وہ افراد قبیلہ کی شیرازہ بندی حسب ونسب اور اتحاد خون کی بنیاد پر کرتا تھا اور قبیلہ کی حد تک مفاد عامہ کے لیے کوشاں رہتا تھا۔ اس کی شخصیت قبیلہ کی مرجع متصور ہوتی تھی۔ یہی جنگ و صلح کا فیصلہ کرتا، آپس کے جھگڑے نمٹاتا اور افراد قبیلہ کی خبر گیری کرتا تھا۔ یہاں تک کہ بعض قبیلوں میں اسے افراد قبیلہ کی موت وزیست پر بھی پورا اختیار حاصل ہوتا تھا۔ (۳)

ابوسفیان اصلاحی، ریسرچ اسکالر شعبۂ سیاسیات، جامعہ ملیہ اسلامیہ، نئی دہلی

موجودہ دور میں حکومت کی جتنی شکلیں پائی جاتی ہیں' عہد جاہلیت میں
ان میں سے کسی بھی طرز حکومت کا وجود نہیں ملتا- آج کل کی طرح ان کے یہاں
عدالتی نظام بھی رائج نہیں تھا' جہاں وہ اپنے جھگڑوں کا تصفیہ کرا سکتے (۴)- اسی
طرح داخلی امن وامان کے لیے نہ کوئی محکمۂ پولیس تھا اور نہ ہی بیرونی خطرات کے
دفاع کے لیے کوئی فوجی نظام- اہل عرب ادائیگی ٹیکس کے بارے بھی محفوظ تھے
کیوں کہ وہ کسی منظم حکومت کے ماتحت نہ تھے- ان میں یہ رواج عام تھا کہ مظلوم
ظالم سے اپنا انتقام خود لیتا- البتہ قبیلہ اس کی پشت پناہی کرتا تھا- لیکن اگر ظالم اپنے
ظلم کی تلافی مالی امداد کی صورت میں کر دیتا تو پھر اسے انتقام لینے کا حق نہ ہوتا- ہاں
اگر ظالم مظلوم کا رشتہ دار ہوتا تو وہ اپنا انتقام خود لیتا تھا' قبیلہ اس میں مداخلت نہیں
کرتا تھا- شرفائے عرب ہمیشہ اپنے ایک امیر کی قیادت میں لڑتے اور زمانۂ امن
میں خاندانی سطح پر ایک منظم معاشرے کی صورت میں زندگی گزارتے تھے-

قبیلے کا نظام جمہوری تھا- قبیلے کا شیخ خاندانوں کے سربرآوردہ ممتاز
لوگوں پر مشتمل ایک مجلس شوریٰ تشکیل دیتا تھا- اور مجلس شوریٰ ہی کی رہنمائی
میں تمام جنگ و صلح اور قبیلے کے نظم و نسق سے متعلق امور طے پاتے تھے- قبیلے کا
کوئی تحریری دستور نہ تھا بلکہ اس کی حکومت کی بنیاد موروثی روایت پر مبنی تھی اور
اسی کو دستور کی حیثیت حاصل تھی-(۵)

قبائل ہمیشہ برسرپیکار رہتے تھے- ایک قبیلہ موقع پاکر دوسرے قبیلے پر
چڑھ دوڑتا اور اس کے اونٹ بکریاں حتیٰ کہ لڑکیوں اور عورتوں کو بھی لوٹ کر
لے جاتا اور پھر جب موقع ملتا تو یہ قبیلہ حملہ آور قبیلے پر چڑھائی کرکے اس کا انتقام
لیتا- اس طرح ان میں ہمیشہ جنگ و جدال کی کیفیت رہتی اور امن و سکون سے بیٹھنا
نصیب نہ ہوتا- ان جنگوں سے عاجز آکر کبھی کبھی یہ قبائل آپس میں صلح صفائی بھی
کر لیتے اور آپس میں معاہدہ کر لیتے کہ اب لڑائی جھگڑا نہیں کریں گے بلکہ ایک
دوسرے کے آڑے وقتوں میں کام آئیں گے- چنانچہ جب کوئی دوسرا قبیلہ ان حلیف

قبیلوں میں کسی ایک پر حملہ آور ہوتا تو ساتھی قبیلہ فوراً اس کی مدد کو دوڑتا اور اس پر فخر کرتا۔ یہ عہدو پیمان اتنے مقدس سمجھے جاتے تھے کہ اگر کوئی قبیلہ عہد شکنی کرتا تو پورے عرب میں اس کی ناک کٹ جاتی اور بڑی بے عزتی اور حقارت سے اس کا ذکر ہوتا۔ اس قسم کی جنگوں، مصالحتوں اور معاہدوں کا ذکر ایام جاہلیت کی شاعری میں بہت آیا ہے۔(۶)

جاہلی شاعری جنگ و جدال اور قتل غارت گری کی داستان سے بھری پڑی ہے۔ جاہلی شعراء اپنی اس خونریز داستان کا ذکر اپنے اشعار میں بڑے فخریہ انداز میں کرتے اور اسے شجاعت اور بہادری سے تعبیر کرتے تھے۔ اس قسم کے اشعار اس کثرت سے کہے گئے کہ ان سے جاہلی شاعری میں ایک اہم صنف کا اضافہ ہو گیا جسے "حماسہ" کہتے ہیں۔ اس جنگی ماحول کے تناظر میں عربوں کی تاریخ میں پہلی دفعہ ایک جاہلی شاعر نے صلح و آشتی اور امن و سلامتی کا نعرہ لگایا۔ وہ اس کشت و خون کو دیکھ کر تڑپ اٹھا اور چیخا کہ خدا کے لئے اس مذموم و منحوس جنگ و جدال کو بند کرو ورنہ یہ تم کو اور تمہاری آل اولاد کو ہمیشہ کے لئے ختم کر کے رکھ دے گی۔ یہ امن کی صدا لگانے والا شاعر زہیر بن ابی سلمٰی تھا۔(۷) جب زہیر نے یہ وحشت و بربریت دیکھی تو بڑے دلنشیں انداز میں صلح و صفائی میل جول اور الفت و محبت کا پیغام دیا۔(۸)

آیئے اب اس پر غور کریں کہ عرب کے اس صحرائے بے آب و گیاہ میں زہیر بن ابی سلمٰی کی نوک زبان پر صلح و آشتی اور الفت و محبت کے نغمے کیوں کر آئے؟ کن عوامل نے اس کے اس خیال کو مہمیز دی؟ تاریخی شواہد سے پتہ چلتا ہے کہ قبیلہ عبس و ذبیان (۹) داحس و غبراء (۱۰) کی جنگ میں لڑ کر کٹے مرے جا رہے تھے اور ایک بھائی دوسرے کے خون کا پیاسا تھا۔ کہتے ہیں کہ چالیس سال تک کشت و خون ہونے کے بعد بھی اس کی ہولناکی کا سلسلہ ختم ہوتا دکھائی نہیں دیتا تھا۔ چنانچہ قبیلہ ذبیان کے سرداروں، ہرم بن سنان اور حارث بن عوف (۱۱)

کے دل میں رحم آیا اور انھوں نے کوشش کر کے آپس میں صلح کرائی اور مقتولین کے خوں بہا کے طور پر اپنے پاس سے تین ہزار اونٹ دیے۔ اس طرح یہ منحوس لڑائی ختم ہوئی اور دونوں قبیلوں کو چین سے سونا نصیب ہوا۔ زہیر بن ابی سلمیٰ کے دل پر جو طبعاً امن پسند، فطرتاً صلح جو اور اعلیٰ اخلاقی اقدار کا حامل تھا اس واقعے کا بڑا گہرا اثر پڑا اور اس کی نگاہ میں ان دونوں سرداروں کی عزت و وقعت بہت بڑھ گئی چنانچہ اس نے ان دونوں کی شان میں ایک مدحیہ قصیدہ کہا جس میں دل کھول کر اس نیک کام کی تعریف کی، جنگ و جدال کے ہولناک انجام سے ڈرایا اور صلح و صفائی سے رہنے کی ترغیب دی۔ (۱۲)

زہیر اپنے مدحیہ قصیدے میں خانہ کعبہ کی قسم کھا کر کہتا ہے کہ روئے زمیں پر تم دونوں بہترین سردار ثابت ہوئے ہو کیوں کہ تم دونوں نے دو قبیلوں (عبس و ذبیان) کو مرمٹنے سے بچا لیا حالانکہ انھوں نے تادم مرگ لڑنے کی قسم کھائی تھی۔

فاقسمت بالبیت الذی طاف حوله   رجال بنوه من قریش وجرهم

(تو میں اس خانہ کعبہ کی قسم کھا کر کہتا ہوں کہ جس کے ارد گرد قریش (۱۳) اور جرہم (۱۴) کے وہ لوگ طواف کرتے ہیں جنھوں نے اس کو بنایا ہے۔)

یمینا لنعم السیدان وجدتما   علی کل حال من سحیل ومبرم

(میں قسم کھا کر کہتا ہوں کہ تم دونوں روئے زمین پر سختی و نرمی دونوں حالتوں میں بہترین سردار ثابت ہوئے۔)

تدارکتما عبسا وذبیان بعدما   تفانوا ودقوا بینهم عطر منشم (۱۵)

(تم دونوں نے عبس اور ذبیان کو مرمٹنے اور منشم کے عطر پر قسم کھانے کے بعد بچا لیا۔)

اس کے بعد زہیر ہرم بن سنان اور حارث بن عوف کا کارناموں کا ذکر

کرتے ہوئے کہتا ہے کہ تم دونوں عظیم المرتبت انسان ہو کیوں کہ تم لوگوں نے اپنی طرف سے محض قیام امن و صلح کی غرض سے تاوان جنگ ادا کیا جب کہ اس جنگ سے تمہارا دور کا بھی واسطہ نہیں تھا اس طرح تم نے انہیں ایک نئی زندگی عطا کی۔

وقد قلتما ان ندرک السلم واسعا بمال ومعروف من القول نسلم
(تم نے کہا کہ اگر صلح مال یا حسن کلام سے ہو سکی تو ہم لڑائی کی آفت سے محفوظ رہیں گے۔)

فأصبحتما منها علی خیر موطن بعیدین فیها من عقوق ومأثم
(معاملے کو سلجھانے میں تم دونوں بہترین مقام پر پہنچے، اور ظلم و عصیان سے بالکل دور رہے۔)

عظیمین فی علیا معد هدیتما ومن یستبح کنزاً من المجد یعظم
(تم صلح کرانے کی وجہ سے آل معد (۱۶) کے عظیم المرتبت انسان ہو اور جو شخص بھی جود و کرم کے خزانے لٹاتا ہے وہ معزز ہو جاتا ہے۔)

تعفی الکلوم بالمئین فأصبحت ینجمها من لیس فیها بمجرم
(سیکڑوں (تاوان کے اونٹوں) کے ساتھ زخم مٹ جاتے ہیں۔ پس ان اونٹوں کو اس شخص نے بالاقساط ادا کیا جو فی الحقیقت مجرم نہ تھا۔)

ینجمها قوم لقوم غرامة ولم یهریقوا بینهم ملا محجم
(یہ اونٹ ایک قوم نے دوسری قوم کو بطور تاوان قسط وار ادا کیا حالانکہ اس جنگ میں انھوں نے دو قطرہ بھی خون نہیں بہایا تھا۔ (۱۷)

زہیر کے ان اشعار سے اندازہ ہوتا ہے کہ وہ کس قدر امن پسند اور عربوں کے عام مزاج کے برخلاف کس قدر جنگ سے گریزاں تھا۔ یہی وجہ ہے کہ عبس و ذبیان کے مابین صلح کرانے والے ہرم بن سنان اور حارث بن عوف، اس کے نزدیک نہایت قابل ستائش اور عظیم المرتبت انسان تھے کیوں کہ انھوں نے

دونوں قبیلوں کو جنگ کے بھڑکتے ہوئے شعلوں سے نکال کر گہوارۂ امن میں لا کھڑا کر دیا تھا- صلح اور جنگ کے باب میں زہیر کا تصور یہ نظر آتا ہے کہ قبیلوں کے درمیان اگر کوئی تنازعہ کھڑا ہو جائے یا نوبت جنگ کی آ جائے تو دانشمندی کا تقاضا ہے کہ اسے بات چیت اور مصالحانہ گفتگو کے ذریعہ حل کر لیا جائے- ورنہ جنگ زبردست تباہی کا پیش خیمہ ہو گی- یہ جس قدر طول پکڑے گی اتنی ہی بھیانک انجام کی حامل ہو گی- چنانچہ جنگ کے باب میں اپنے اسی تصور کی تصویر کشی کرتے ہوئے کہتا ہے-:

''تم لوگ اچھی طرح جنگ کا مزہ چکھ چکے ہو اور اس کا تمہیں خوب تجربہ ہے- اس لیے تم جب بھی جنگ چھیڑو گے بری ہی ثابت ہو گی اور اگر تم اسے بھڑکانے کی کوشش کرو گے تو یہ اور شعلہ بار ہو گی اور پھر تمہیں چکی کے پاٹ کی طرح پیس کر رکھ دے گی- پھر یہ سال میں دو بار حاملہ ہو گی اور دو دو بچے دے گی یعنی روز بروز اس کی شدت اور ہولناکی بڑھتی جائے گی اور ثمود احمر (۱۸) کی طرح بچے جنے گی یعنی قذار بن سالف جیسے منحوس بچے جس نے حضرت صالحؑ (۱۹) کی اونٹنی کو ذبح کر دیا تھا جس کی وجہ سے قوم ثمود پر سخت عذاب آیا-''

''پھر انہیں دودھ پلائے گی پھر ان کا دودھ چھڑائے گی اس قدر زیادہ مقدار میں غلہ پیدا کرے گی جتنا کہ عراق کے گاؤں بھی پیدا نہیں کر پائے یعنی یہ جنگ جتنی طویل ہو گی اتنی ہی پریشانی اور مصیبت بڑھے گی- اس لیے ضروری ہے کہ اسے ختم کر دو اور سب لوگ متحد ہو کر زندگی گزارو ورنہ سب تباہ ہو جاؤ گے-'' (۲۰)

عہد جاہلیت کے حرب وضرب کے اس تناظر میں دیکھنا یہ ہے کہ اس عہد میں امن کا کیا تصور پایا جاتا تھا- شب وروز کے جنگی ماحول میں انہیں امن کے کتنے لمحات میسر تھے- حصول امن کے کیا طریقے رائج تھے اور اس کا نظام کیا تھا- حصول امن کے ذرائع کیا تھے یہ انفرادی سطح کی چیز تھی یا قبائلی سطح کی اور پھر اس

سمت میں کسی مشترکہ لائحہ عمل کا بھی سراغ ملتا ہے یا نہیں۔ ذیل میں ہم انہی سوالوں کی روشنی میں اس کا جائزہ لینے کی کوشش کریں گے۔

قیام امن بذریعہ صلح

دور جاہلیت میں امن کا حصول صلح کے ذریعے ہوتا تھا۔ کبھی یہ صلح جنگ سے پہلے ہو جاتی اور کبھی جنگ کے بعد دونوں فریق اس سے تنگ آجاتے تو صلح کر لیتے تھے۔ صلح ہو جانے کے بعد عموماً اس کی پاسداری کی جاتی۔ جنگ سے تنگ آ کر صلح کرنے کی مثال قیس و کنانہ کی صلح سے دی جا سکتی ہے۔ ان دونوں فریقوں کے مابین براض (۲۱) و عروہ (۲۲) کے قتل کے سلسلے میں خوب خوب قتل و خونریزی ہوئی یہاں تک کہ دونوں نے تھک کر یہ صلح کی کہ دونوں طرف کے مقتولوں کو شمار کیا جائے، جس فریق کے مقتول زیادہ ہوں وہ فریق اپنے مخالف فریق سے ان زیادہ مقتولوں کی دیت لے لے۔ چنانچہ مقتول شمار کیے گئے تو معلوم ہوا کہ قیس کے بیس قریش و کنانہ (۲۳) نے زیادہ قتل کیے ہیں اس لیے حرب بن امیہ (۲۴) نے اپنے بیٹے ابو سفیان (۲۵) کو قوم کی دیت (۲۶) کے عوض رہن رکھ دیا کہ دیتیں ادا کرنے کے بعد چھڑا لیں گے۔ بعض رئیس رہن رکھے گئے اور پھر فریقین اپنے اپنے گھروں کو لوٹ گئے۔ لڑائی موقوف ہو گئی اور جو عداوت و دشمنی ان کے اندر تھی اسے دور کر دیا گیا اور یہ معاہدہ کر لیا گیا کہ براض و عروہ کے معاملے کے سبب اب آئندہ کوئی کسی کو ایذا نہیں پہنچائے گا۔ (۲۷)

کبھی ایسا ہوتا تھا کہ صلح و مصالحت کے بعد جنگ ختم ہو جاتی تھی اور بظاہر امن قائم ہو جاتا تھا لیکن دلوں میں عداوت باقی رہتی تھی اور جلد ہی سر د یا گرم جنگ پھر امن کو غارت کر دیتی۔ اس سلسلے میں تو مثالیں بہت دی جا سکتی ہیں لیکن طوالت سے بچنے کے لیے صرف ایک مثال "حرب سمیر" پر اکتفا کرتے ہیں۔ اس جنگ کا سبب یہ تھا کہ بنی ثعلبہ کا ایک شخص کعب بن عجلان کو جو مالک بن

عجلان (۲۸) کا حلیف تھا، سمیر نے قتل کر ڈالا، جس سے اوس و خزرج کے درمیان جنگ چھڑ گئی - عربوں کے دستور کے مطابق حلیف کی دیت نصف ہوتی تھی جب کہ کعب کے لوگ اور مالک بن عجلان پوری دیت کا مطالبہ کر رہے تھے - اس کے لیے سمیر کے لوگ تیار نہیں تھے - اس پر خوب کشت و خون ہوا لیکن بعد میں منذر (۲۹) نے دونوں کے درمیان پوری دیت دلا کر صلح کرا دی لیکن دلوں میں رنج نے گھر کر لیا اور عداوت بہت بڑھ گئی - (۳۰)

فریقین کے مابین صلح کی ایسی بھی مثالیں ملتی ہیں کہ جنگ و جدال کے بعد جو صلح ہوئی تو وہ پہلے سے بھی زیادہ متحد اور شیر و شکر ہو گئے - اس کی مثال معاذ اور بنی نجار (۳۱) کی جنگ سے دی جا سکتی ہے -

واقعہ یہ ہے کہ بنی نجار کے ایک شخص نے قضاعہ (۳۲) کے ایک لڑکے کو جو معاذ بن نعمان بن امرٔالقیس اوسی کا بھتیجا تھا، قتل کر ڈالا - معاذ نے بنی نجار کے پاس آدمی بھیجا کہ یا تو قاتل کو حوالے کر دو یا اس کی دیت دو - جب معاذ بن نعمان نے دیکھا کہ بنی نجار نہ تو دیت دیتے ہیں اور نہ ہی قاتل کو حوالے کرتے ہیں تو اس نے لڑائی کی تیاری شروع کر دی اور حسان بن ثابت (۳۳) کے قلعہ کے پاس جم کر لڑائی ہوئی - بالآخر عامر بن اطنابہ نے جو بنی نجار کے شرفاء میں تھا دیت دی اور لڑائی موقوف ہو کر صلح ہو گئی پھر جب صلح ہوئی تو ایسی ہوئی کہ پہلے سے زیادہ ان میں اتحاد و اتفاق پیدا ہو گیا - (۳۴)

کبھی کبھی ایسا بھی ہوتا کہ حصول امن کے لیے غیر جانب دار لوگ فریقین کے مابین صلح کرانے کی کوشش کرتے لیکن فریقین بذریعہ صلح امن کو ٹھکرا دیتے مثلاً اوس و خزرج (۳۵) کی مشہور جنگ ''حرب حاطب'' میں ایسا ہی ہوا تھا - عتبہ بن حصن اور خیار بن مالک نے فریقین کے سامنے یہاں تک پیش کش کی کہ جو کچھ بھی ایک فریق دوسرے پر دعویٰ کرے گا ہم دیں گے لیکن دونوں آمادہ نہیں ہوئے اور بنی حارث بن خزرج کے پل کے پاس گھمسان کی جنگ ہوئی -

اس لڑائی کا سبب یہ تھا کہ حاطب کے پاس ایک ثعلبی مہمان آیا- ایک روز وہ سوق بنی قینقاع (۳۶) میں گیا- وہاں اسے یزید بن حارث نے دیکھ کر ایک یہودی سے کہا کہ اگر تو اس ثعلبی کی پشت پر تھپڑ یا لات مار دے تو میں تجھے اپنی چادر دے دوں گا- چنانچہ یہودی نے چادر لے کر اس ثعلبی کی پشت پر اتنی زور سے تھپڑ مارا کہ پورے بازار میں شور ہو گیا- تھپڑ لگتے ہی ثعلبی چلایا کہ اے حاطب تیرے مہمان کی پشت پر تھپڑ مار کر اسے ذلیل کر دیا گیا ہے- حاطب کو جب معلوم ہوا کہ فلاں یہودی نے ایسا کیا ہے تو اس نے تلوار سے اس کے دو ٹکڑے کر دیے- یزید کو جب یہودی کے قتل کی اطلاع ملی تو اس نے حاطب کا پیچھا کیا اور اس طرح دونوں میں جنگ ٹھن گئی- (۳۷)

ایسی بھی مثالیں ملتی ہیں کہ فریقین جنگ سے تھک کر صلح کی طرف مائل ہوتے تھے مثلاً بقیع کی لڑائی جس میں اوس و خزرج نے جنگ کے بعد صلح کی تھی لیکن یہ صلح راس نہ آئی کیوں کہ اوس نے خزرج سے غداری کی- مورخین لکھتے ہیں کہ دونوں کا مقابلہ غرس میں ہوا تھا جس میں اوس کو فتح ہوئی- اس شکست و ریخت کے بعد دونوں نے ایک دوسرے کو پیغام امن بھیجا- بالآخر اس شرط پر صلح ہوئی کہ دونوں اپنے اپنے مقتولین کو شمار کریں، جس کے مقتولین زیادہ ہوں گے اس کو دیت دی جائے گی- چنانچہ شمار کے بعد معلوم ہوا کہ اوس کے تین افراد زیادہ مارے گئے ہیں لہذا خزرج نے اوس کے پاس تین لڑکے بطور رہن رکھے کہ دیت دینے کے بعد چھڑا لیں گے لیکن اوس نے دغا کی اور ان لڑکوں کو قتل کر ڈالا- اس لئے اوس و خزرج کے بیچ "فجار اول" ہوئی چونکہ اس میں عہد و پیمان کی خلاف ورزی ہوئی تھی اس لئے اسے فجار کہتے ہیں- اس میں خزرج کا سردار عبداللہ بن ابی بن سلولی (۳۸) اور اوس کا سردار ابوالقیس بن اسلت شریک تھے- اس جنگ میں ہر فریق دوسرے کو بالکل نیست و نابود کرنے پر تلا ہوا تھا- (۳۹)

امن بذریعہ حج و عمرہ

عربوں کے نزدیک زمانہ جاہلیت میں بھی حج و عمرہ (۴۰) کی بڑی اہمیت تھی اور اس کا احترام کیا جاتا تھا۔ اس لئے یہ بھی حصول امن کا ایک ذریعہ تھا۔ عربوں کا معمول تھا کہ اگر کوئی حج و عمرہ کا قصد کرتا تو اس کا دشمن بھی اس سے مزاحمت نہیں کرتا تھا اور معتمر (۴۱) کا یہ دستور تھا کہ وہ بطور علامت اپنے مکان پر کھجور کی لکڑیاں رکھ دیتا تھا۔ اس سلسلے میں اوس کا قریش سے محالفہ (۴۲) بہت مشہور ہے جسے بعد میں ابو جہل (۴۳) نے ناقابل قبول شرط لگا کر توڑ دیا تھا۔
اس کی تفصیل یہ ہے کہ اوس و خزرج کی جنگوں میں سے ایک یوم معبّس و مضرّس بھی ہے۔ اس میں دونوں فریقوں کے مابین زبردست جنگ ہوئی جس میں اوس کو شکست سے دوچار ہونا پڑا۔ اس کے بعد اس کے بطون بنی عمر بن عوف اور بنی اوس مناۃ نے خزرج سے صلح کرلی لیکن اوس کے بعض دیگر بطون (۴۴) مثلاً بنی عبد الاشہل (۴۵) اور بنی ظفر (۴۶) وغیرہ نے صلح کو تسلیم نہیں کیا اور بدلہ لینے پر آمادہ رہے چنانچہ خزرجیوں نے انہیں تنگ کرنا شروع کیا۔ عاجز آکر انہوں نے مدینہ چھوڑنے کا قصد کیا۔ اسی سلسلے کی ایک تدبیر انہوں نے یہ کی کہ مکہ چل کر خزرج کے برخلاف قریش سے محالفہ کرلیں لیکن بظاہر یہ مشہور کیا کہ وہ عمرہ کرنے جارہے ہیں تاکہ دشمن کی تاخت سے محفوظ رہیں' لہٰذا مکان پر کھجور کی لکڑیاں رکھ کر مکہ روانہ ہوگئے اور ابو جہل کی موجودگی میں جو قبیلے کا سردار تھا' قریش سے محالفہ کرلیا جسے بعد میں ابو جہل نے ایک ناقابل قبول شرط لگا کر توڑ دیا۔ (۴۷)

امن بذریعہ اشہر حرم

عربوں کے یہاں حضرت ابراہیمؑ (۴۸) کے زمانہ سے چار مہینے محترم

سمجھے جاتے تھے-ان میں سے تین ذی القعدہ' ذی الحجہ اور محرم حج کے لئے مخصوص کر دیے گئے تھے اور ایک مہینہ یعنی رجب عمرہ کے لئے خاص تھا- یہ چار حرام مہینے کہلاتے تھے-ان میں جنگ مطلق ممنوع تھی تاکہ زائرین امن وامان کے ساتھ آئیں اور حج وعمرہ کے بعد اپنے گھروں کو بسلامت واپس جاسکیں-ان حرام مہینوں کا احترام تمام عرب قبائل کرتے تھے-(۴۹)

یہ حرام مہینے اس قدر محترم تھے کہ اس میں جنگ وجدال' قتل وخونریزی'لوٹ مار بالکل ممنوع تھی یہاں تک کہ قاتل سے انتقام تک ان حرام مہینوں میں نہیں لیا جاسکتا تھا-(۵۰) اس لئے یہ نہایت امن کا زمانہ ہوتا تھا- زمانہ جاہلیت کے عرب' جنگ جن کی فطرت ثانیہ بن چکی تھی'لوٹ مار' قتل وغارت گری جن کا طغرائے امتیاز تھا'جو انتقام کے خوگر تھے اور جن کے نزدیک میدان جنگ میں مرنا نہ صرف قابل فخر بلکہ مردانگی کی علامت تھا'حرام مہینوں کو بڑی اہمیت دیتے تھے-چنانچہ انہوں نے قدیم زمانے سے حرام مہینوں کا ادارہ قائم کررکھا تھا- اس میں دوست ودشمن ہر ایک امن وامان کے ساتھ گزر کرسکتا تھا- معمولی سے معمولی لوٹ مار بھی ممنوع اور ناجائز سمجھی جاتی تھی-(۵۱)

تاہم اہل عرب کے لئے مستقل تین مہینے سکون سے گزارنا مشکل تھا- لہٰذا اس کے لئے انہوں نے نسی (۵۲) کا نظام قائم کررکھا تھا جس کے ذریعہ وہ اپنے ذوق طبع کا سامان پیدا کرلیتے تھے-اس کی دو صورتیں تھیں: ایک تو یہ کہ جنگ وجدال' قتل وخونریزی اور خون کے انتقام کی خاطر کسی بھی حرام مہینے کو حلال قرار دے لیتے تھے اور اس کے عوض کسی بھی حلال مہینے کو حرام قرار دے کر محترم مہینوں کی تعداد پوری کردیتے تھے-دوسرے یہ کہ قمری سال کو شمسی سال کے مطابق کرنے کے لئے اس میں کبیسہ (۵۳) کا ایک مہینہ بڑھا دیتے تھے تاکہ حج ایک ہی موسم میں پڑتا رہے-

ما قبل اسلام قبیلوں کے پرامن خارجہ تعلقات

جزیرہ نمائے عرب میں ملکوں کی طرح قبیلوں کے بھی باہمی تعلقات کے قوانین تھے۔ ان قوانین کی بنیاد روایات پر تھی۔ ان قوانین کی حیثیت آج کے بین الاقوامی قوانین سے کم نہ تھی۔ ان میں ایک باہمی معاملات میں امن و سلامتی کا معاہدہ بھی تھا۔ اسے ہم قبائلی پس منظر میں معاہدہ راہ داری بھی کہہ سکتے ہیں۔ اس معاہدے کے بغیر کوئی فرد ہو یا گروپ یا تجارتی قافلہ کسی دوسرے قبیلہ کی سرزمین سے گذر نہیں سکتا تھا تا آنکہ اس قبیلہ کے سردار کا اجازت نامہ حاصل نہ کر لے۔ البتہ اگر گذرنے والا فرد یا قافلہ حلیف قبیلے سے تعلق رکھتا یا اس کا قبیلے سے معاہدہ ہوتا یا وہ افراد قبیلہ میں سے کسی فرد کا پڑوسی ہوتا تو پھر اسے اجازت ہوتی تھی۔ پھر دوسرے قبیلوں پر بھی فرض تھا کہ وہ بھی اسے اپنی سرزمین سے امن و سلامتی کے ساتھ گذرنے دے۔

وہ قبیلے جو دوسروں کی سرزمین سے امن و سلامتی کے ساتھ گذرنے کا معاہدہ کر لیتے' اس معاہدے پر اعتماد کرتے اور نہایت امن و امان کے ساتھ ان قبیلوں کے علاقوں سے گذرتے تھے۔ پھر دوسرے قبیلے کی سرحد میں داخل ہونے سے پہلے اس قبیلے کے سردار سے اس کے علاقے سے گزرنے کی اجازت لیتے اس کے بعد ہی اس علاقے سے گزرتے۔ اس دور میں اپنی منزل مقصود تک پہنچنے کا یہی اصول تھا۔

اس معاہدے کے تحت باہمی امن کے اصول پر ہر قبیلہ دوسرے کی امن و سلامتی کے حق کو تسلیم کرتا تھا اور اسی قانون کے تحت مکہ کے تاجروں نے مختلف قبائل کے سرداروں سے آزادانہ اور پرامن طور پر گزرنے کا معاہدہ کر رکھا تھا۔ اس معاہدے کے بعد جب بھی کسی معاہد قافلے پر کوئی چھاپہ مارتا تو قبیلے کا سردار اس کی دفاع کے لیے اٹھ کھڑا ہوتا تھا' اسے ہر ظلم و زیادتی سے محفوظ رکھنے کی

کوشش کرتا اور اس کا چھنا گیا مال واپس دلا کر دم لیتا (۵۴)۔

نظام محالفہ

صحرائے عرب جہاں رہزنی اور قتل و غارت گری عام تھی، کی معیشت نظام محالفہ ہی کے بل بوتے پر قائم تھی۔ عرب کا ہر قبیلہ اول تو اپنے کارواں کی حفاظت کے لئے خود ہتھیار بند ہو کر چلتا تھا۔ مزید بر آں اسے جن علاقوں سے گزرنا ہوتا وہاں کے قبیلوں سے محالفہ (معاہدہ امن و سلامتی) یا دوستی کر لیتا تھا۔(۵۵) اس سلسلے میں قریش کے معاہدات کا دائرہ سب سے زیادہ وسیع نظر آتا ہے۔ قریش نے نہ صرف جزیرہ نمائے عرب میں حلفی کا جال بچھا رکھا تھا بلکہ محمد حبیب (۵۶) اور یعقوبی (۵۷) کے مطابق قریش کے معاہدات قیصر روم، کسرائے ایران، نجاشی حبش اور اقیال یمن (۵۸) سے بھی تھے۔ اور ان کے حکمرانوں نے رسول اللہؐ کے جد امجد ہاشم (۵۹) کو منشور اور اجازت نامے عطا کر رکھے تھے کہ ان کے علاقے میں آزادانہ کارواں لایا کریں۔(۶۰) قریشوں کا کاروبار چوں کہ ہر طرف پھیلا ہوا تھا، اس لئے انہوں نے باتنخواہ فوج قائمہ (۶۱) بنا رکھی تھی جو تمام بدوی عرب میں اچھی چیز تھی۔ انہوں نے معاہدات کا جو ملک گیر جال بچھا رکھا تھا، اس کا ذکر محمد بن حبیب (المتوفی ۲۴۵ھ) نے تفصیل سے کیا ہے جس سے عربوں کے نظام محالفہ کا بخوبی اندازہ ہو سکتا ہے۔ لکھتے ہیں:

> "جو تاجر بھی یمن (۶۲) اور حجاز (۶۳) سے نکلتا تو وہ اس وقت تک قریشی خفارے یعنی محافظ دستے کا محتاج رہتا جب تک کہ وہ مضری قبائل کے علاقے میں ہے کیوں کہ ایک مضری قبیلہ دوسرے مضری قبیلے کے تاجروں کو نہ ستاتا۔ مزید بر آں مضریوں کی حلیفی جن قبائل سے تھی ان کے یہاں بھی امن رہتا اور یہ "باہمی امن" کے اصول پر مبنی تھا۔

چنانچہ قبائل کلب کو مضری قبیلہ بنو تمیم سے حلفی کے باعث
نہ ستاتے اور قبائل طے کو بھی مضری قبیلہ بنو اسد (۶۴) سے
حلفی کے باعث نہ چھیڑتے اور مضری قبائل کہا کرتے تھے کہ
قریش نے ہمارا وہ فرض ادا کر دیا جو حضرت اسماعیلؑ
(۶۵) سے وراثتاً مذہب کی صورت میں ملا تھا' جب یہ آگے
بڑھ کر عراق کی سمت میں جاتے اور بنو عمرو بن مرشد سے
خفارہ حاصل کرتے تو قبائل ربیعہ میں وہ کافی ہوتا ..... جو
تاجر دومۃ الجندل (۶۶) جاتے ان کو قریش ہی سے خفارہ
حاصل کرنا ہوتا' رابیہ (۶۷) جو حضر موت میں واقع ہے جانا
ہوتا تو قریش وہاں کے قبیلہ بنو آکل المرار سے خفارہ حاصل
کرتے اور باقی لوگ آل مسروق سے لیکن قریش نے حلفی
کے باعث آکل المرار پر غلبہ و حکومت و سطوت حاصل کر لی
اور سب کو زیر کر لیا۔" (۶۸)

اس اقتباس سے معلوم ہوتا ہے کہ خفارہ (۶۹) عربوں کے یہاں ایک مستقل ادارہ بن گیا تھا جس کی قیمت مقرر تھی' عدنان و قحطان (۷۰) کے قبائل' مضر و ربیعہ کے قبائل اس میں داخل تھے اور عملاً پورا عرب اس نظام سے منسلک ہو گیا تھا جو قریشی مواصلات کے لئے ضروری تھا۔ قریش نہ صرف اس نظام اور سلسلۂ حلفی سے خود فائدہ اٹھاتے تھے بلکہ تاریخ سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ معاوضہ لے کر کسی اور کے لئے بھی خفارہ مہیا کر دیتے تھے۔

زمانۂ جاہلیت کے تحریری معاہدات امن و دوستی میں ایک بہت معروف معاہدہ' معاہدۂ خذاعہ ہے۔ یہ معاہدہ بنو خذاعہ (۷۱) اور بنو عبدالمطلب بن ہاشم (۷۲) کے درمیان ہوا تھا۔ اس معاہدے کو ابو قیس بن عبد مناف بن زہرہ

نے تحریر کیا تھا اور اسے کعبے (۷۳) میں معلق کیا گیا تھا-(۷۴) صلح حدیبیہ کے موقع پر بنو خذاعہ نے اپنے اجداد کے اسی معاہدے کی فائل لے کر آپؐ کی خدمت میں پیش کی تھی اور اسے ابی بن کعب (۷۵) نے پڑھ کر سنایا تھا-(۷۶) چنانچہ رسول اللہؐ نے عبدالمطلب کے پرانے حلف نامے (معاہدۂ امن) کی تجدید بھی کی اور ارشاد فرمایا کہ "زمانہ جاہلیت کی ہر حلفی کو اسلام مضبوط تر ہی کرتا ہے-(۷۷)

حلف الفضول

یہ وہ معاہدہ ہے جسے ہم جاہلی دور میں قیام امن کی کوشش قرار دے سکتے ہیں-اس میں اجتماعی طور پر چند رؤسائے مکہ (۷۸) نے یہ طے کیا تھا کہ مکہ میں کسی بھی مظلوم کو ہر حال میں اس کا حق دلایا جائے گا اور اس کی دادرسی کی جائے گی-

تاریخ کے مطالعے سے معلوم ہوتا ہے یہ معاہدہ دوبار عمل میں آیا تھا- پہلی بار یہ معاہدہ شہر مکہ کے قبیلہ جرہم کے تین سرداروں کے ہاتھوں عمل میں آیا-ان کے نام فضل بن ودداعہ، فضیل بن حرث اور ذوالفضل بن قضاعہ ہیں-ان تینوں بزرگوں نے حلف لے کر یہ عہد کیا تھا کہ اگر کمزور اور بے سہارا پر ظلم ہوا تو ہم اپنے کنبوں سمیت مظلوم کی اس وقت تک حمایت کرتے رہیں گے جب تک کہ ظلم کرنے والا اس کا حق نہ دے دے (۷۹) اور ضعیف کو قوی سے اور اجنبی کو مقامی آدمی سے اس کا حق نہ دلا دیں-(۸۰)

دوسرا معاہدہ سنہ ہجری کے آغاز سے تقریباً تیس سال پہلے کا ہے-اس زمانے میں مکہ میں بیرونی جنگوں کے علاوہ خاندانوں میں خانہ جنگیاں ہوتی رہتی تھیں-(۸۱) اس معاہدے کے لئے تحریک اس واقعے سے ملی کہ بنو زبیر کا ایک شخص یمن سے کچھ سامان تجارت کے ساتھ مکہ عمرہ کرنے آیا-بنی سلیم (۸۲) کے ایک شخص نے اس کا مال خرید لیا مگر نہ قیمت ادا کی اور نہ ہی مال واپس کرنے پر تیار

ہوا- اس پر یمنی نے ایک ٹیلے پر کھڑے ہو کر یہ اشعار پڑھے:

یال قصی لمظلوم بضاعته ببطن مكة نائي الدار والنصر
واشعث محرم لم تقض حرمته بين المقام وبين الحجر والحجر
اقام من بني سهم بذمتهم او ذاهب في ضلال مال معتمر

(اے آل قصی (۸۳) اس مظلوم کی مدد کر جس کا مال مکہ میں ہے- وہ گھر اور رشتے داروں سے بہت دور ہے- مقام ابراہیم (۸۴) اور حجر اسود (۸۵) اور حرم کے درمیان بغیر احرام (۸٦) کھولے پراگندہ حال کھڑا ہے- کیا بنی سہم میں کوئی شخص اپنی ذمہ داری سے سبکدوش ہو گا یا عمرہ کرنے والوں کا مال یوں ہی ضائع ہو جائے گا؟)

اس طرح کا ایک واقعہ قیس بن شیبہ سلمی کے ساتھ بھی پیش آیا- قیس نے اپنا کچھ مال ابی بن خلف (۸۷) کو بیچا اور اس نے بھی قیمت ادا نہیں کی- چنانچہ اس نے آل قصی کو پکارا:

اے آل قصی حرم اور بیت محترم اور شرافت کے حلیفوں میں کیا بات ہے کہ مجھ پر ظلم ہوا اور کسی نے ظالم کو ظلم سے نہیں روکا- (۸۸)

اس پر عباس بن مرداس سلمی (۸۹) نے یہ شعر کہا:

ان كان جارك لم تنفعك ذمته وقد شربت بكأس الذل انفاسا
فات البيوت وكن من اهلها صددا لا تلق تأديبهم فحشا ولا بأسا
و من يكن بفناء البيت معتصما يلق بن حرب ويلق المرء عباسا
قومي قريش بأخلاق مكملة بالمجد والحزم ماعاشا دما ساسا
ساق الحجيج وهذا ناشر فلج والمجد يورث اخماسا واسداسا

(اگر پڑوس کے معاہدے سے تجھے کوئی فائدہ نہیں ہوا اور تجھے ذلت برداشت کرنی پڑی تو اب ان گھر والوں کو دیکھ جن کی معاشرت میں بدکلامی اور خوف نہیں ہے- اب جو کعبے کے جوار میں آ کر سہارا چاہے گا اسے ابن حرب اور

عباس ایسا مرد ملے گا- میری قوم قریش میں سارے خصائل حمیدہ موجود ہیں اور میری قوم شرافت اور احتیاط کے ساتھ سرداری کرتی رہے گی- یہ حاجیوں کو پانی پلاتی ہے اور عزت کی حامل ہے- شرافت بھی میراث کی طرح کسی کو پانچواں اور کسی کو چھٹا حصہ ملتی ہے-)(۹۰)

چنانچہ ابوسفیان اور عباس بن عبدالمطلب کی کوششوں سے اس کا مال واپس ہوا- اس واقعے سے متاثر ہو کر زبیر بن عبدالمطلب (۹۱) نے تلافی ظلم کے مسئلے پر غور و خوض کے لئے مکہ کے مختلف قبائل کو عبداللہ بن جدعان (۹۲) کے مکان پر جمع ہونے کی دعوت دی- رؤسائے قبائل (۹۳) جمع ہوئے اور بحث و مباحثہ کے بعد یہ تجویز منظور ہوئی کہ رضاکاروں کی ایک تنظیم قائم کی جائے جو اپنے شہر میں کسی پر ظلم نہ ہونے دے- معاہدے کے الفاظ یہ ہیں:

۱- خدا کی قسم شہر مکہ میں کسی پر ظلم ہو گا تو ہم سب ظالم کے خلاف مظلوم کی تائید میں ایک ہاتھ بن کر اٹھیں گے خواہ وہ شریف ہو یا وضیع، ہم میں سے ہو یا اجنبیوں میں سے تا آنکہ مظلوم کو اس کا حق نہ مل جائے-

۲- جب تک سمندر اسفنج کو بھگوتا رہے گا اور جب تک حراء و ثبیر (۹۴) پہاڑ اپنی جگہ پر قائم رہیں گے ہم سب اس حلف کی خلاف ورزی نہ کریں گے-

۳- اور زندگی میں ہم سب باہم مالی اعانت کریں گے-(۹۵)

حلف الفضول (۹۶) کے واقعہ کو ابن سعد نے طبقات میں ذرا مختلف بیان کیا ہے- ان کا خیال ہے کہ یہ واقعہ اس وقت پیش آیا جب قریش جنگ فجار سے واپس ہو رہے تھے اور معاہدے کے الفاظ یہ تھے:

"اللہ کی قسم سب مل کر ایک ہاتھ بن جائیں گے اور یہ ہاتھ اس وقت تک ظالم کے خلاف اٹھا رہے گا جب تک دریا میں صوف کے بھگونے کی شان باقی ہے ہم مظلوم کا ساتھ دیں گے تا آنکہ اس کا حق ادا کیا جائے اور معاش میں ہم ان کی

خبر گیری اور مواسات بھی کریں گے"۔(۹۷)

اس معاہدے میں رسول اللہؐ بھی شریک تھے۔ابن اسحاق کی روایت ہے کہ رسول اللہؐ نے فرمایا:

"لقد شهدت في دار عبدالله بن جدعان حلفا ما احب ان لي به حمر النعم ولو ادعى به في الاسلام لاجبت"

(عبداللہ بن جدعان کے گھر میں ایک حلف کے وقت میں موجود تھا اس کے معاوضے میں بہت سے سرخ اونٹ لے کر میں اس سے دست بردار ہونا پسند نہیں کروں گا۔اگر معاہدے کی رو سے اسلام میں بھی کوئی دعویٰ ہو تو ضرور قبول کروں گا۔)(۹۸)

اس معاہدے سے اندازہ ہوتا ہے کہ زمانہ جاہلیت میں بھی ایسے باعزت اور امن پسند لوگ تھے جنہیں لوٹ مار، قتل غارتگری اور ظلم و زیادتی بہر حال ناپسند تھی اور وہ اپنے اندر قیام امن کے لئے فکر مند اور کوشاں رہتے تھے۔عبداللہ بن جدعان زمانہ جاہلیت کی وہ معزز شخصیت تھی جن کے گھر پر یہ معاہدہ عمل میں آیا اور اسلام کی آمد کے بعد بھی اس پر عمل ہوتا رہا اور ایسے بہت سے معاملے ہیں جس میں حلف الفضول کے حوالے سے مظلوموں کو انصاف دلایا گیا۔(۹۹)

دار الندوہ

زمانہ جاہلیت میں قصی بن کلاب نے یہ ادارہ قائم کیا تھا اسے ہم مجلس شوریٰ یا آج کی جدید اصطلاح میں پارلیمنٹ کہہ سکتے ہیں۔اس کا دروازہ کعبے کی جانب کھلتا تھا۔یہی وہ ادارہ ہے جس میں قریش جنگ و صلح کے تمام پیش آمدہ امور طے کرتے تھے۔بنو ہاشم کے خلاف مقاطعہ کا معاہدہ یہیں طے پایا تھا۔خواہ نکاح کا معاملہ ہو یا جنگ کا یا کوئی اور مسئلہ، سب کا محل یہی تھا۔حتیٰ کہ:

۱۔جب لڑکی ہوتی اور قمیص پہننے کی سن کو پہنچتی تو اس کا قمیص یہیں

چاک کیا جاتا اور پھر یہیں سے وہ اپنے گھر والوں تک پہنچائی جاتی۔
۲۔ علم جنگ خواہ اپنی یا کسی دوسری جماعت کے لئے دارالندوہ ہی میں گاڑا جاتا جو قصی کا خاص کام تھا۔
۳۔ لڑکے کا ختنہ بھی دارالندوہ ہی میں ہوتا تھا۔
۴۔ قریش کا کوئی قافلہ نکلتا تو یہیں سے ہو کر نکلتا تھا۔
۵۔ قصی کے فضل و شرف کا اعتراف کرنے کے لئے سفراء آتے تو پہلے دارالندوہ ہی میں اترتے تھے۔(۱۰۰)

ان تمام امور سے دارو الندوہ کی اہمیت واضح ہوتی ہے اور اس سے اندازہ ہوتا ہے کہ یہ ادارہ بھی بڑی حد تک امن کی کوشش کی طرف اشارہ کرتا ہے اور اس سے عربوں کے اجتماعی شعور کی طرف بھی رہنمائی ملتی ہے۔

ثالثی

زمانہ جاہلیت میں ثالثی (۱۰۱) کا تصور بھی ملتا ہے۔ یہ بھی حصول امن کا ایک اہم ذریعہ تھا۔ اس دور میں قبائل کے شیوخ اور کاہن مختلف قبیلوں کے باہمی جھگڑے نمٹانے میں بہت اہم کردار ادا کرتے تھے۔ ان کی حیثیت ثالث یا پنچ کی ہوتی تھی۔ اس سلسلے میں قبیلہ تمیم کے شیوخ نے حریف قبیلہ کے مابین ثالثی میں نمایاں شہرت حاصل کی تھی۔ ثالثی کے لئے عام طور پر اعلیٰ درجہ کی معزز اور محترم شخصیت کا انتخاب کیا جاتا تھا اور یہ لوگ مختلف میلوں (۱۰۲) مثلاً عکاظ (۱۰۳) یا امن کے مہینوں (اشہر حرم) میں فیصلے کرتے تھے کیوں کہ ان حرام مہینوں میں جنگ و جدال اور قتل و غارت گری مطلقاً ممنوع تھی۔ جن قبائل میں سالہا سال جنگیں ہوتی رہتی تھیں ان کی بھی کشاکش ختم کرنے کا ایک ذریعہ ثالثی ہی تھا۔ مثلاً قبیلہ عبس وذبیان کی جنگ حارث بن عوف (۱۰۴) خارجہ کی ثالثی کے باعث ختم ہوئی تھی۔(۱۰۵)

حرب حاطب جو اوس و خزرج کی بہت مشہور جنگ ہے اسے بھی عتبہ بن حصن اور خیار بن مالک نے ثالثی کے ذریعہ ختم کرنے کی کوشش کی تھی اور اس کے لیے یہاں تک پیش کش کر دی تھی کہ جو کچھ بھی ایک فریق دوسرے پر دعویٰ کرے گا، ہم دیں گے لیکن دونوں آمادہ نہیں ہوئے۔(۱۰۶) اسی طرح حرب سمیر، جو اوس اور خزرج کی بہت مشہور جنگ ہے، میں بھی دونوں فریقوں نے خوب خوب جنگی جوہر دکھائے۔ آخر میں اوس نے مالک کے پاس آدمی بھیجا اور کہا کہ منذر الحرام النجاری الخزرجی (۱۰۷) کو ثالث بنادیں۔ مالک اوس کے اس فیصلے پر راضی ہو گیا۔ چنانچہ منذر نے دونوں کے درمیان پوری دیت دلا کر صلح کرادی (۱۰۸)۔ "حرب بسوس" قبیلہ بکر اور تغلب کی نہایت مشہور جنگ ہے جس کا منحوس سلسلہ چالیس سال سے چلا آرہا تھا۔ اسے حیرہ (۱۰۹) کے بادشاہ منذر بن ماء السماء (۱۱۰) نے ثالث بن کر ختم کرایا۔ (۱۱۱) مکہ کی امارت کے سلسلے میں قصی بن کلاب، بنو بکر و بنو خذاعہ کے مابین جنگ کا تصفیہ بھی ثالثی ہی کے ذریعہ ہوا تھا۔ اسی روایت کے تحت بعثت سے پہلے خود رسول اللہؐ نے حجر اسود کے مسئلے پر قبائل کے تنازعے کو بحیثیت ثالث ہی طے کیا تھا۔ (۱۱۲)

امن بذریعہ امان و سفارت

زمانۂ جاہلیت میں جہاں ہر وقت لٹ پٹ جانے کا خطرہ دامن گیر رہتا تھا، افراد و قبائل کے لئے امان نامہ بڑی اہمیت کا حامل تھا۔ امان نامہ کے حصول کے بعد وہ پر امن اور بے خوف زندگی گزار سکتا تھا۔ یہ امان، جان و مال کے تئیں خائف افراد کو ان کی درخواست پر دی جاتی تھی اور اسے کوئی فرد، (۱۳۴) قبیلہ کا سردار یا بادشاہ وقت عطا کرتا تھا۔ امان ملنے کے بعد اس شخص کی جان و مال بالکل محفوظ ہوتی تھی اور وہ امن و سلامتی کے ساتھ رہ سکتا تھا۔ کوئی شخص بغیر پروانۂ امان لیے کسی دوسرے کی سرزمین سے نہیں گزر سکتا تھا۔ اس لئے جسے بھی سفر درپیش ہوتا،

اسے جن علاقوں سے بھی گزرنا ہوتا' وہاں کے بادشاہوں' قبیلے کے سرداروں یا وہاں کے افراد سے امان نامہ حاصل کرتا اور اسے ساتھ لے کر چلتا تھا تاکہ ضرورت پڑنے پر اسے دکھا سکے-

امان نامہ تحریری شکل میں نہیں ہوتا تھا بلکہ یہ کوئی علامت ہوتی تھی یا امان دینے والے شخص کا کوئی معروف شعار یا کوئی کوڈورڈ (کلمة سر) یا محض زبانی ہی اعلان کر دیا جاتا تھا اور لوگ سن لیتے تھے- امان دینے کے بعد امان دینے والے کا فرض ہو جاتا تھا کہ وہ عہد امان کی پاسداری کرے اور اگر کوئی ناخوشگوار واقعہ پیش آئے تو اس کے حقوق کا پورا دفاع کرے- اب اگر کسی بھی درجہ میں اسے نقصان پہنچتا' اس کے امن کو خطرہ لاحق ہوتا یا اس کی اہانت کی جاتی تو یہ تصور کیا جاتا تھا کہ یہ معاملہ براہ راست امن دینے والے شخص کے ساتھ پیش آیا ہے-(۱۱۴)

ما قبل اسلام قبیلوں کے مابین اور قبیلوں اور حکومتوں کے مابین سفراء کے ذریعہ تعلقات استوار کیے جاتے تھے اور یہ بھی حصول امن کا ایک ذریعہ تھا- جس کے پاس سفیر جاتا اس کے اوپر فرض ہوتا تھا کہ وہ اسے ہر طرح کا تحفظ فراہم کرے- سفراء سے کسی بھی قسم کی چھیڑ چھاڑ نہیں کی جاتی تھی- حتیٰ کہ ناکامی سفارت اور جنگی ماحول میں بھی اس کا احترام ہوتا تھا- سفیروں کو گزند پہنچانے کو غداری سے تعبیر کیا جاتا اور لوگوں کی نگاہ میں فعل قبیح متصور ہوتا تھا- تاہم تاریخ میں سفارت کی ناکامی کے بعد سفیر کو قتل کر دینے کی مثالیں بھی ملتی ہیں-(۱۱۵)

حرم جائے امن

زمانۂ جاہلیت میں بھی حرم جائے امن تھا- اس کے حدود میں داخل ہونے کے بعد بڑے سے بڑا مجرم بھی مامون و محفوظ ہوتا- یہ تحفظ نہ صرف انسانوں کو بلکہ اس کے حدود میں پائی جانے والی تمام چیزوں کو حاصل تھا- چنانچہ

حلال جانوروں کا شکار بھی ممنوع، درخت کی شاخوں کو کاٹنا حرام اور سبزہ وروئید گی چھیلنا بھی جرم متصور ہوتا- اس طرح یہ صرف امن وامان اور سکون وسلام کا مسکن تھا-

حرم کی حیثیت روز اول سے تھی اور آج بھی ہے- حضرت ابراہیمؑ نے اس کی تعمیر کے وقت اسے امن کا گہوارا بنانے کی دعا کی تھی-(۱۱۶) اور اس کے جواب میں اللہ تعالٰی نے اس کے مرجع امن ہونے کا اعلان (۱۱۷) اور ساتھ ہی یہ منشور جاری کیا کہ اس میں داخل ہونے والا ہر شخص مامون و محفوظ ہو گا (۱۱۸) پھر اللہ تعالٰی نے اس بلد امین (۱۱۹) کی عظمت کے اظہار کے لئے اس کی قسم بھی کھائی-(۱۲۰)

حرم کے دار الامن ہونے کا سب سے زیادہ فائدہ قریش کو تھا کیوں کہ وہ کعبہ کے متولی تھے اس کی وجہ سے پورے عرب میں انہیں جو عزت وو قار اور امن و تحفظ حاصل تھا وہ کسی اور کو میسر نہیں تھا-(۱۲۱) یہ براہ راست اس گھر کا احسان تھا- اللہ تعالٰی سورہ قریش میں اسی احسان کو یاد دلایا ہے (۱۲۲) اور سورہ عنکبوت (کی آیت......۶۷) میں اسی احسان کی طرف توجہ دلائی ہے-(۱۲۳)

کیسی ہی جنگ ہو اگر کوئی شخص لڑتے ہوئے حرم میں داخل ہو جاتا تو اسے امن حاصل ہوتا تھا- مثلاً عروۃ الرحال کے قتل کے انتقام میں، جسے براض نے مار ڈالا تھا، قیس نے قبیلہ قریش کا سوق عکاظ تک پیچھا کیا اور انہیں نخلہ میں آکر پکڑ لیا- فریقین میں لڑائی ہوئی- قریب تھا کہ قریش کو شکست ہو جائے مگر وہ اپنی حفاظت کرتے ہوئے جلدی جلدی حرم میں داخل ہو گئے اور مامون ہو گئے اور قیس کے لوگ وہیں سے واپس ہو گئے-(۱۲۴)

خلاصۂ بحث

ما قبل اسلام دور جاہلیت میں ہمیں کوئی ٹھوس اور ہمہ گیر تصور امن نظر

نہیں آتا- اس کی ایک وجہ تو یہ ہو سکتی ہے کہ جزیرہ نمائے عرب میں کوئی منظم حکومت نہیں تھی بلکہ یہاں قبائلی نظام رائج تھا- ہر قبیلہ خود مختار تھا اور اس قبیلے کے افراد اپنے سردار' جسے شیخ کہا جاتا تھا' کے اشارے پر چلتے تھے- یہ انصر اخاک ظالما اومظلوما(۱۲۵) (اپنے بھائی کی مدد کرو خواہ وہ ظالم ہو یا مظلوم) کے سچے پیرو تھے- چوں کہ یہ صحرائی علاقہ تھا اس لئے یہاں چارا پانی کی قلت تھی- چارے پانی کی تلاش میں یہ قبائل صحرا نوردی کرتے- جہاں چارا پانی ملتا وہیں فرد کش ہو جاتے' چارا پانی ختم ہو جاتا تو وہاں سے کوچ کر جاتے- یہ تو بدویوں کا حال تھا- جو حضری تھے یعنی شہری زندگی گذارتے تھے وہ بھی قبائلی نظام سے متاثر تھے- تاہم کچھ چیزیں ایسی تھیں جس سے ان کے تصور امن کا پتہ چلتا ہے-

دور جاہلیت میں عربوں کے یہاں چھوٹی چھوٹی باتوں پر جنگ چھڑ جاتی اور سالوں سال جاری رہتی لیکن انہی میں کچھ ایسے لوگ بھی تھے جو فریقین کے درمیان صلح چاہتے تھے- لیکن کبھی وہ اپنی اس کوشش میں کامیاب ہوتے اور کبھی ناکام ہو جاتے-

ایسا بھی ہوتا تھا کہ فریقین خود جی بھر کر کشت و خون کر لینے کے بعد باہم صلح پر آمادہ ہو جاتے لیکن صلح کے بعد بھی جنگ کے امکانات باقی رہتے تھے- کبھی ایسا بھی ہوتا تھا کہ وہ پہلے سے زیادہ شیر و شکر ہو جاتے اور ان کے درمیان مکمل امن کی فضا ہوتی تھی-

عربوں کے نزدیک حج وعمرہ کی بڑی اہمیت تھی اور وہ اس کا بڑا احترام کرتے تھے- اس دوران خواہ کوئی بھی ہو نہایت امن و سلامتی کے ساتھ ان کی ادائیگی کرتا- گویا اس دوران مکمل امن ہوتا تھا-

دور جاہلیت میں عربوں کے یہاں اشہر حرم یعنی حرام مہینوں کا تصور ملتا ہے- یہ چار مہینے تھے- ذی القعدہ' ذی الحجہ' محرم اور رجب- ان چار مہینوں میں

ح کی خونریزی ممنوع تھی۔ اور تمام قبائل ان مہینوں کا احترام کرتے
طرح یہ چار مہینے مکمل امن کے مہینے ہوتے تھے اور اگر کوئی ان حرام
مہینوں کی حرمت کو پامال کرنے کی جرأت کرتا تو شعراء عرب اپنے اشعار میں اس
کی اس قدر مذمت کرتے کہ پھر وہ کہیں منہ دکھانے کے قابل نہ رہتا۔ تاریخ میں
ایسے چار واقعات ملتے ہیں جس میں ان حرام مہینوں کی حرمت پامال کی گئی تھی۔
پہلے تین میں تلوار چمکنے سے پہلے ہی یا معمولی خونریزی کے بعد فریقین میں صلح
ہو گئی اور آخر میں زبردست کشت و خون اور قتل و غارت گری کے بعد فریقین میں
صلح ہوئی۔ چونکہ یہ جنگ حرام مہینوں میں لڑی گئی تھی اس لئے انہیں حرب فجار
کہتے ہیں۔ آخری فجار میں رسول اللہؐ بھی شریک تھے۔

عربوں میں محالفہ کا تصور ملتا ہے (یعنی معاہدۂ امن و سلامتی) یہ معاہدہ دو
یا دو سے زیادہ قبیلوں کے درمیان ہوتا تھا۔ محالفہ کے بعد ہر قبیلہ اپنے حلیف قبیلہ
کے ساتھ اتنے عزت و احترام کے ساتھ پیش آتا کہ گویا وہ اسی قبیلے ہی کا حصہ ہے
اور ہر معاملے میں دونوں ایک دوسرے کے ساتھ شریک رہتے۔ اس طرح ان
کے درمیان امن و سلامتی کا ماحول ہوتا تھا' اس سلسلے میں قریش و خذاعہ کا محالفہ
نہایت قدیم اور بہت معروف ہے۔ اسی محالفہ کی تجدید رسول اللہؐ نے صلح حدیبیہ
کے موقع پر کی تھی۔

حرب فجار سے واپسی کے بعد جس میں دونوں فریقوں کا زبردست جانی
نقصان ہوا تھا' زبیر بن عبدالمطلب کی تحریک پر شرفائے عرب عبداللہ بن جدعان
کے مکان پر جمع ہوئے اور یہ عہد کیا کہ آج سے ہم مکہ میں ہر مظلوم اور کمزور کی
مدد کریں گے اور مظلوم کا حق اس وقت تک دلاتے رہیں گے جب تک سمندر
صوف کو بھگوتا رہے گا۔ اسے حلف الفضول کہتے ہیں۔ اس معاہدے کی اہمیت کے
پیش نظر اسے لکھ کر کعبہ میں معلق کیا گیا تھا۔ یہ اس دور کی ایک مثبت امن کی
کوشش تھی۔

مکہ کی امارت جب قصی بن کلاب کو ملی تو اس نے خانہ کعبہ کے سامنے ایک ادارہ "دارالندوہ" قائم کیا اس کی حیثیت موجودہ دور کی پارلیمنٹ کی سی تھی۔ اہل عرب کے تمام جنگ و صلح کے پیش آمدہ امور یہیں طے ہوتے تھے۔ اس سے ان کے اجتماعی شعور کا پتہ چلتا ہے اور اسے ہم امن کی جانب پیش قدمی سے تعبیر کر سکتے ہیں۔

ثالثی، عہد جاہلیت میں حصول امن کا ایک اہم ذریعہ تھا۔ عربوں کے قبائلی نظام میں شیخ قبیلہ کی بڑی اہمیت تھی۔ یہ قبیلہ کی شان اور اس کی عظمت کی علامت سمجھا جاتا تھا۔ ثالثی کے لئے عام طور پر محترم و معظم شخصیت کا انتخاب کیا جاتا تھا۔ قبیلہ تمیم کے شیوخ نے اس میدان میں بڑا نام پیدا کیا۔ پشتہا پشت چلنے والی جنگیں عام طور پر اسی کے ذریعہ ختم ہوتی تھیں۔ قبیلہ عبس وذبیان کی جنگیں، حرب حاطب، حرب سمیر جو اوس و خزرج کی معروف جنگیں ہیں، چالیس سال تک چلنے والی "حرب بسوس" جو قبیلہ بکر و تغلب کی شہرۂ آفاق جنگ ہے اور مکہ کی امارت کے سلسلہ میں قریش، بنو خزاعہ کی جنگ، ان تمام کا تصفیہ ثالثی ہی کے ذریعہ عمل میں آیا تھا۔ اور اسی روایت کے تحت خود رسول اللہؐ نے بعثت سے پہلے حجر اسود کے تنازع کو طے کرایا تھا۔

عربوں کے یہاں امان کا جو تصور ملتا ہے قبائلی نظام میں اس کی بڑی اہمیت تھی۔ اس کے بغیر کوئی فرد ہو یا قبیلہ کسی دوسرے کی سرزمین سے پرامن طور نہیں گزر سکتا تھا۔ امان کے حصول کے بعد اس کی زندگی بالکل محفوظ ہو جاتی اور نہایت امن و سلامتی کے ساتھ زندگی گزار سکتا تھا۔ یہ امان نامے کسی فرد، شیخ قبیلہ، بادشاہ وقت کے ذریعہ عطا کئے جاتے تھے۔ اسے حاصل کرنے والا شخص ساتھ لے کر چلتا تھا۔ امان نامہ تحریری شکل میں نہیں ہوتا تھا بلکہ کوئی علامت یا امان دینے والے شخص کا کوئی شعار یا پھر کوئی کوڑورڈ ہوتا تھا۔ امان دینے کے بعد اس کے حقوق کی پاسداری کی جاتی اور کسی بھی ناخوشگوار واقعے کی صورت میں امان دینے والا اسے

اپنا معاملہ سمجھ کر ہر ممکن طریقہ سے اس کا دفاع کرنے کی کوشش کرتا تھا۔

حصول امن اور تعلقات کی استواری کا ایک اہم ذریعہ عربوں کے یہاں سفارت کاری تھی۔ قبیلوں اور حکومتوں کے مابین اس کے ذریعہ تعلقات استوار کئے جاتے تھے سفرا کو تحفظ فراہم کیا جاتا اور ان کے ساتھ ناروا سلوک کو اچھی نگاہ سے نہیں دیکھا جاتا تھا بلکہ اسے غداری پر محمول کیا جاتا تھا۔

زمانۂ جاہلیت میں عربوں کے یہاں تمام تر جہالت کے باوجود خانہ کعبہ کو حرم کا درجہ حاصل تھا۔ اگرچہ وہ دین حنیف کو بالکل بھلا چکے تھے لیکن ان کے جد امجد حضرت ابراہیمؑ کی اس دعا کا اثر کہ "اے میرے رب اس شہر کو امن کا گہوارا بنا" اور اہل عرب اللہ تعالیٰ کے اس منشور پر کہ "جو بھی اس گھر میں داخل ہوگا مومون و محفوظ ہوگا" اب بھی عمل پیرا تھے اور اس گھر کی برکت سے اہل قریش اس کے متولی ہونے کے ناطے' پورے جزیرہ نمائے عرب میں جہاں بھی جاتے' مامون و محفوظ ہوتے' انہیں بدرقہ فراہم کیا جاتا اور وہ نہایت عزت و احترام سے دیکھے جاتے تھے' سورہ عنکبوت اور سورہ قریش میں اللہ تعالیٰ نے اپنے اسی احسان کو یاد دلایا ہے۔

یہ وہ چند صورتیں تھیں جو زمانہ جاہلیت میں امن کا ذریعہ تھیں۔ انہی کے ذریعے قیام امن کی کوششیں ہوتیں اور یہی وہ طریقہ کار تھے جن کے سہارے وہ انفرادی اور اجتماعی طور پر امن و سلامتی کی راہیں تلاش کرتے تھے۔

حواشی و مراجع

۱۔ زمانہ جاہلیت کا دوسرا دور جو پانچویں صدی عیسوی سے ساتویں صدی عیسوی تک چلتا ہے اسی دور میں اسلام کی آمد ہوئی۔ زمانہ جاہلیت کا دور اول ماقبل تاریخ سے شروع ہو کر پانچویں صدی عیسوی تک چلتا ہے۔ تفصیل کے لئے

دیکھئے طبقات ابن سعد، ج۸، ۳/۴۵، جواد علی تاریخ العرب قبل الاسلام جلد۱، ص۱۴۱ بحوالہ تاریخ ادب عربی، عبدالحلیم ندوی، ترقی اردو بیورو، نئی دہلی (۱۹۸۹ء) ج۱، ص۳۵

۲- قبیلہ کا اطلاق افراد انسانی کے اس مجموعہ پر ہوتا ہے جو ایک خاص خطے میں سکونت پذیر ہو اور وہ ایک ایسا نظام حکومت رکھتا ہو جس کا سربراہ شیخ قبیلہ ہو، رئیس احمد جعفری، سیاست شرعیہ، ادارہ ثقافت اسلامیہ، پاکستان ۱۹۵۹ء، ص۴۰

۳- عبدالحلیم ندوی، تاریخ ادب عربی، ج۱، ص۳۰

۴- زمانہ جاہلیت میں کوئی باقاعدہ نظام عدالت نہیں تھا البتہ تنازعہ کے تصفیے کی چند شکلیں ملتی ہیں جن کی تفصیل آگے آرہی ہے- اس سلسلے میں ڈاکٹر حمید اللہ کا کہنا ہے کہ اشہر حرم میں جب عکاظ میں میلہ لگتا تھا جس میں بیرونی ممالک کے لوگ بھی شریک ہوتے تھے تو اس دوران فریقین کی رضامندی سے کسی معزز شخص کو عارضی حکم یا ثالث بنالیا جاتا تھا اور شرکائے میلہ میں سے جو بھی چاہتا اپنا تنازعہ طے کراتا تھا- مکہ کے متعلق ڈاکٹر صاحب کا کہنا ہے کہ تین چیزیں نظر آتی ہیں: (۱) ایک دیوانی عدالت جس کے حاکم حضرت ابوبکر تھے- (۲) دوسری فوجداری عدالت- (۳) تیسرے حلف الفضول کا ادارہ، تفصیل کے لئے دیکھئے حمید اللہ خطبات بہاولپور، ادارہ تحقیقات اسلامی، پاکستان، طبع سوم ۱۹۹۰ء، ص۳۴۱

۵- رئیس احمد جعفری، سیاست شرعیہ، ص۴۱

۶- عبدالحلیم ندوی، تاریخ ادب عربی، ج۱، ص۳۰-۳۱

۷- زہیر کا پورا نام زہیر بن ابی سلمٰی ربیعہ بن رباح المزنی ہے- اس کا شمار دور جاہلی کے ان تین ممتاز شعراء میں ہوتا ہے جنہیں طبقہ اولیٰ میں شمار کیا جاتا ہے- زہیر کا تعلق قبیلہ مزنیہ سے تھا اس کے والدین اور خاندان کے لوگ نجد میں غطفان کے علاقے میں رہتے تھے- قبیلہ غطفان یہ علاقہ ہے جہاں عرب کے دو

بڑے قبیلوں عبس وذبیان میں ایک مدت دراز تک وہ خونی معرکے ہوتے رہے جنہیں تاریخ میں حرب داحس وغبراء کے نام سے یاد کیا جاتا ہے۔ان جنگوں کا سب سے بڑا فائدہ یہ ہوا کہ پہلی دفعہ جزیرہ نمائے عرب میں صلح و آشتی اور امن وچین سے رہنے کی دعوت اور جنگ وجدال سے نفرت کرنے کا نعرہ اسی سرزمین سے بلند ہوا اور یہ نعرہ لگانے والا شاعر زہیر بن ابی سلمٰی تھا۔ایضاً ص ۲۰۳-۲۰۴

۸۔ ایضاً ص ۵۱

۹۔ عبس وذبیان: عدنانی یا حجازی عربوں کی دو اہم شاخیں تھیں (۱) شاخ ربیعہ (۲) شاخ معنر عبس وذبیان کا تعلق شاخ معنر سے ہے۔یہ غطفان کے دو لڑکے تھے جو بعد میں دو قبیلے بن گئے اور اپنی مستقل جنگوں کی وجہ سے مشہور ہوئے' بحوالہ ڈاکٹر عبدالحلیم ندوی 'عربی ادب کی تاریخ ج ا' ص ۴۳

۱۰۔ داحس وغبراء: یہ دو گھوڑوں کے نام ہیں۔داحس قیس بن زہیر العبسی کا تھا اور غبراء حذیفہ بن بدر الفزاری کا تھا یہ قبیلہ ذبیان سے تھا انہیں دونوں گھوڑوں کے درمیان مقابلے میں جھگڑا ہوا تھا جس کے بعد حرب داحس وغبراء پیش آئی۔عبدالحلیم ندوی' تاریخ ادب عربی ج ا' ص ۴۲

۱۱۔ ہرم بن سنان' حارث بن عوف: یہ دونوں قبیلۂ ذبیان کے دو سردار ہیں جنہوں نے مل عبس وذبیان کے قبیلے کے درمیان ہونے والی خونریز جنگ آپس میں صلح کرا کر ختم کرائی اور مقتولین کے خوں بہا کے طور پر اپنے پاس سے تین ہزار اونٹ دیے۔انہی دونوں کی شان میں زہیر بن ابی سلمٰی نے ایک شاندار مدحیہ قصیدہ کہا تھا۔ڈاکٹر عبدالحلیم ندوی' عربی ادب کی تاریخ' ترقی اردو بورڈ' نئی دہلی' ج ا' ص ۲۰۴-۲۰۵

۱۲۔ ایضاً

۱۳۔ قریش: یہ عرب کا سب سے مشہور قبیلہ ہے دور جاہلیت میں خانہ کعبہ کے متولی

ہونے کی وجہ اسے بڑی شہرت ملی - بعد میں حضورؐ کی بعثت اسی قبیلہ میں ہوئی اور پھر خلفائے راشدین اسی قبیلہ سے ہوئے - اس لئے ہر لحاظ سے اس قبیلے کو برتری حاصل ہے - تفصیل کے دیکھئے ابن قتیبہ 'کتاب المعارف' پاک اکیڈمی' آرام باغ کراچی' ص ۱۴۱

۱۴- جرہم: یہ قبیلہ حجاز میں آباد ہوا تھا اور تقریباً ۲۲۰۰ ق م میں حضرت اسمٰعیلؑ جب اس ملک میں آئے تو یہ قبیلہ اطراف میں آباد تھا حضرت اسمٰعیلؑ نے اپنے پڑوس میں جگہ دی اور اس سے باہم رشتہ قائم کیا - جرہم کی قومیت اور سلسلۂ نسب کے باب میں اختلاف ہے بعض اسے قحطان کی نسل سے سمجھتے ہیں اور بعض امم سامیہ اولیٰ سے بعض نے دونوں کو جمع کر کے یہ رائے دی ہے کہ جرہم دو تھے جرہم اولیٰ اور جرہم ثانیہ - اولیٰ معاصر عاد تھا اور ثانیہ قحطان کا بیٹا اور حضرت اسمٰعیلؑ کا پڑوسی اور رشتہ دار تھا - دوسرا بھائی یعرب بن قحطان یمن کا مالک تھا اور جرہم بن قحطان کے حصے میں حجاز کا ملک آیا - سید سلیمان ندوی' ارض القرآن' مطبع معارف اعظم گڑھ ۱۹۰۰ء ص ۱۹۸

بعض مورخین جرہم کی تاریخ یوں بیان کرتے ہیں کہ حضرت ابراہیمؑ نے جب اپنے بیٹے اسمٰعیلؑ اور ان کی ماں ہاجرہ کو مکہ کے بے آب و گیاہ میدان میں لا کر بسایا تو اللہ کی رحمت سے وہاں چشمہ زمزم جاری ہو گیا - حضرت اسمٰعیلؑ کے کچھ دن قیام کے بعد وہاں قدیم ترین عربی قبیلے جرہم کی ایک جماعت پانی کی تلاش میں آئی اور ان کی اجازت سے وہیں آباد ہو گئی - حضرت اسمٰعیلؑ نے اسی قبیلہ کی ایک لڑکی (سیدہ بنت مصاض) سے شادی کی ان کے بارہ بیٹے ہوئے -

حضرت اسمٰعیلؑ کے بعد ان کے بڑے بیٹے نابت کعبے کی متولی ہوئے اس کے بعد یہ تولیت قبیلہ جرہم میں آگئی - اسے ان سے خذاعہ نے چھین لیا لیکن بعد میں قصی بن کلاب نے اسے حاصل کر لیا جو اسمٰعیلی خاندان سے ہیں -

ابن کثیر' البدایۃ والنہایۃ' نفیس اکیڈمی کراچی ۱۹۸۷ء' ج۲' ص۵۱۱-۵۱۳'
ابن ہشام' سیرت ابن ہشام' مطبع عثمانیہ حیدر آباد دکن' ۱۹۴۸' ج۱'
ص۱۶۴-۱۶۶

۱- عطر منشم: یہ ایک عربی کی کہاوت جو نحوست کے موقعے پر بولی جاتی ہے-اس
کہاوت کے رائج ہونے کے بارے میں دو روایتیں بیان کی جاتی ہیں:
ایک تو یہ ہے کہ منشم ایک عطر فروش عورت تھی جس سے کچھ
لوگوں نے عطر خرید کر اس میں ہاتھ ڈال کر یہ عہد کیا کہ یا تو دشمن کو زیر کر دیں
گے یا لڑتے لڑتے مر جائیں گے- چنانچہ یہ دشمن سے لڑ کر مر گئے اس لئے یہ
عطر منحوسیت میں ضرب المثل بن گیا- دوسری روایت یہ ہے کہ منشم ایک عطر
فروش تھا جس سے مردوں پر لگانے کا ایک مصالحہ لوگ خریدتے تھے اس طرح
یہ نحوست پر ضرب المثل بن گیا(مجمع الامثال للمیلانی) بحوالہ
عبدالحلیم ندوی' تاریخ ادب عربی' ج۱' ص۲۰۶-۲۰۷

۱- آل معد: عدنانی یا حجازی عربوں کی دو اہم شاخیں تھیں۔ (۱) ربیعہ (۲) مضر
شاخ مضر میں قبیلہ قریش اور عبس وذبیان بہت معروف ہیں اور
شاخ ربیعہ میں بکر و تغلب نے بڑی شہرت پائی۔ آل معد سے مراد انہی
دو شاخوں کے افراد ہیں- مطلب یہ ہے کہ ہرم بن سنان اور حارث بن عوف
نے عبس و ذبیان کے درمیان جو صلح کرائی یہ تمام آل معد کے لئے باعث
مسرت اور قابل فخر کارنامہ ہے-

۱۷- اسماعیل سلفی' شرح المعلقات السبع' دار نشر کتب الاسلامیہ' لاہور پاکستان
۱۹۷۹ء' ص۱۴۱-۱۴۳

۱۸- ثمود احمر: حضرت صالحؑ کی قوم کے لوگ سرخ رنگ کے ہوا کرتے تھے اور وہ
شخص (قذار بن سالف) جس نے اونٹنی کو ذبح کیا تھا سرخ رنگ کا تھا اسی
مناسبت سے ثمود احمر کہا جانے لگا- ابن قتیبہ کتاب المعارف' پاک اکیڈمی'

آرام باغ کراچی، ص ۲۳

- صالحؑ ان کو اللہ تعالیٰ نے سن تمیز کو پہنچتے ہی ان کی قوم میں مبعوث کر دیا تھا یہ ایک نبی کی حیثیت سے بھیجے گئے تھے ان کو ایک اونٹنی معجزہ کے طور پر ملی تھی جس کو ان قوم نے کاٹ دیا جس کے بعد اللہ تعالیٰ نے ان کی قوم پر سخت عذاب نازل کیا۔ ابن قتیبہ 'کتاب المعارف' ص ۳۳

- عبدالحلیم ندوی، تاریخ ادب عربی، ج ا، ص ۲۰۷

- براض بن قیس۔ یہ بنی کنانہ کا ایک معروف شخص ہے اسے غفلت میں حملہ کرنے میں مہارت تامہ حاصل تھی یہ بڑا بہادر تھا اور بے خطر جنگ میں کود پڑنے کا عادی تھا۔ اسی کے اچانک حملے سے بنی کنانہ و قیس کے مابین حرب فجار چھڑ گئی تھی کیوں کہ اس نے عروۃ الرحال القیسی کو قتل کر دیا تھا۔ ابن منظور، لسان العرب، ادب الحوزۃ، ۱۴۰۵ھ، ج ۷، ص ۱۱۷

عروۃ الرحال: اس کا پورا نام عروہ بن عتبہ بن جعفر بن کلاب الرحال ہے۔ اس کی بڑی قدر و منزلت تھی اس کے یہاں کثرت سے وفود آتے جاتے تھے اس کو رحال کا لقب دیا گیا۔ اسی کی وجہ سے قریش و قیس کے درمیان دوسری جنگ فجار چھڑی تھی کیوں کہ اس نے نعمان بن منذر کے قافلہ کو عکاظ جانے کی اجازت دی تھی اور تحفظ فراہم کرنے کا وعدہ کیا تھا جسے براض بن قیس الکنانی نے قتل کر ڈالا۔ اس طرح قریش و قیس کے درمیان جنگ چھڑ گئی۔ اور ابن اثیر کے بقول عربوں میں اس سے زیادہ مشہور کوئی جنگ نہیں لڑی گئی۔ خیر الدین الزرکلی، الاعلام، الطبعۃ الثانیۃ، ج ۵، ص ۱۸

قیس قریش و کنانہ: جزیرہ نمائے عرب کے مشہور قبائل ہیں جن کے درمیان جنگ فجار ہوئی تھی۔ تاریخ و سیرت کی تمام معروف کتابوں میں اس کی تفصیل دیکھی جا سکتی ہے۔

حرب ابن امیہ ۳۵ ق ھ، ۵۸۸م: حرب بن امیہ بن عبد شمس قبیلہ قریش سے

تھا۔ اس کا شمار قبیلہ کے رؤساء میں ہوتا تھا۔ زمانہ جاہلیت میں عربوں کے جھگڑے نمٹانے میں اسے حکم یا قاضی کی حیثیت حاصل تھی۔ یہ امیر معاویہ بن سفیان بن حرب کے جد امجد اور عبدالمطلب بن ہاشم جو رسول اللہؐ کے جد امجد ہیں کا معاصر ہے۔ حرب فجار میں شہید ہو کر شام میں انتقال کیا۔

عربوں کا گمان ہے کہ جنوں نے کسی سانپ کے خون کے بدلہ کے طور پر اسے قتل کیا۔ کہا جاتا ہے کہ وہ پہلا شخص ہے جس نے عربی تحریر استعمال کی اور ان پہلے اشخاص میں سے ہے جنہوں نے شراب ترک کی۔

خیر الزرکلی' الاعلام' مطبعہ کوستا تسوماسو شرکاء۔ ۱۹۵۴ء' ج ۲' ص ۱۸۳

و دائرۃ معارف اسلامی اردو دانش گاہ پنجاب لاہور' ۱۹۷۳ء' ج ۸' ص ۵۵

۲۵۔ ابو سفیان: قبیلہ قریش کی اموی شاخ کے ایک سردار تھے۔ پورا نام صخر ابن حرب بن امیہ ہے' ابو سفیان کنیت ہے مکہ میں پیدا ہوئے' بہت دنوں تک آنحضرتؐ کی مخالفت کی۔ فتح مکہ کے موقع پر مسلمان ہوئے' دونوں آنکھیں جنگ میں چلی گئی تھیں۔ مدینہ میں ۳۲ ہجری میں انتقال کیا' عمر ۸۸ سال تھی انہی کے بیٹے امیر معاویہ ہیں جو اسلامی دور میں بہت مشہور ہوئے۔ ابن قتیبہ' کتاب المعارف' ص ۳۴۵

۲۶۔ دیت: اس مال کو کہتے ہیں جو قاتل کی جانب سے مقتول کے ورثاء کو بطور خوں بہا دیا جائے۔

۲۷۔ ابن اثیر' ابوالحسن علی بن ابو کرم الشیبانی تاریخ عروج اسلام' مطبع مفید عام آگرہ ۱۹۰۴ء ج ۵ ص ۲۴۔ عبد ربہ' ابو عمر احمد بن محمد الاندلسی' العقد الفرید' لجنۃ التالیف والترجمۃ والنشر' قاہرہ ج ۵ ص ۲۶۰

۲۸۔ مالک بن عجلان: یہ مدینہ کا نہایت مشہور قبیلہ انصار کا سردار ہے' مزید تفصیل کے لئے دیکھئے وفاء الوفاء' جلد ا' ص ۱۱۶-۱۵۲' بحوالہ شبلی' سیرت النبی جلد ا' ص ۲۵۹

۲۹۔ منذر: اس کا پورا نام نعمان بن منذر تھا۔ اور یہ حیرہ کا بادشاہ تھا' اس کا معمول

تھا کہ ہر سال اشراف عرب میں سے کسی کے توسط سے سوق عکاظ میں بغرض تجارت عطریات بھیجا کرتا تھا- اس کی عطریات ہی لے جانے کے سبب قیس وکنانہ کے بیچ جنگ فجار ہوئی تھی- ابن ہشام' السیرۃ النبویۃ (محقق)' جلد ۱-۲' ص ۱۸۴- تفصیل کے لئے دیکھئے الاغانی' ج ۱۹' ص ۷۵-

۳۰- ابن اثیر ج ۵ ص ۱۳۸-۱۴۰-

۳۱- بنی نجار: یہ مدینہ کا ایک معروف قبیلہ ہے' رسول اللہؐ کے جد امجد عبدالمطلب کا اسی خاندان میں ننھیال تھا- چنانچہ رسول اللہؐ نے مدینہ ہجرت کی تو اسی قربت کی وجہ سے حضرت ابوایوب انصاری کے گھر اترے جن کا تعلق قبیلہ بنو نجار سے ہے' علامہ شبلی' سیرت النبی' معارف اعظم گڑھ' ۱۹۶۲ء' ج ۱' ص ۲۷۹

۳۲- بنو قضاعہ: قبیلہ قضاعہ کا تعلق بنو قحطان سے ہے جو عرب کے تین بنیادی قبائل میں سے ایک ہے- قضاعہ دراصل ایک قبیلہ کے بجائے متعدد قبائل کے مجموعہ کا نام ہے اور اس کی بہت سی شاخیں ہیں جو درج ذیل ہیں: بنو کلب' بنو تنوخ' بنو جرم' بنو جہینہ' بنو اسلم بلی' سلیح' ضجعم' تغلب' نمر' اسد' تیم اللات' کلب وغیرہ ہیں- اس کی بعض شاخیں بین الاقوامی شاہراہ تجارت کے قریب آباد تھیں- اس لئے اہل قضاعہ اسلام سے اس کے بالکل ابتدائی زمانہ ہی میں متعارف ہو گئے تھے- ڈاکٹر یٰسین مظہر صدیقی' عہد نبوی میں تنظیم ریاست وحکومت' ص ۱۶۰-۱۶۱- علامہ شبلی' سیرت النبی' ج ۱' ص ۱۰۸-

۳۳- حسان بن ثابت: یہ شاعر رسول کہے جاتے تھے- قبیلہ خزرج سے ان کا تعلق تھا مدینہ میں پیدا ہوئے آخر میں ایمان لائے ضعف قلب کی وجہ سے کسی غزوہ میں شریک نہیں ہوئے- ہمیشہ زبان سے جہاد کیا- آپ قریش کے اسلام دشمن شعراء کی ہجو کا جواب دیتے تھے- رسول اللہؐ کی وفات پر حسانؓ نے بڑے پردرد مرثیے لکھے- ۵۴ ہجری میں وفات پائی- ابن حجر عسقلانی تقریب التہذیب' دار نشر الکتب الاسلامیۃ' لاہور' ص ۶۸-

۳۴- ابن اثیر ج۵ ص ۱۵۴ ۱۵۸-۱۵۹-

۳۵- اوس و خزرج: یہ عرب کے دو مشہور قبیلوں کے نام ہیں جو اسلام سے پہلے مدینہ میں سکونت پذیر تھے' اسلام آیا تو یہ اس کے بڑے زبردست حامی و مددگار بن گئے' ان کا خطاب انصار ہے- اسی سے یہ انصاری کہلاتے ہیں' ان کا سلسلۂ نسب ثابت بن اسماعیل سے ملتا ہے- سید سلیمان ندوی' ارض القرآن' معارف پریس اعظم گڑھ ۱۹۵۶ء' ج ۲' ص ۸۵-

۳۶- سوق بنی قینقاع: یہ عرب کا مشہور بازار ہے جو مدینہ کے قریب واقع ہے یہاں سال میں کئی بار میلہ لگتا تھا' یہاں بھی عکاظ کی طرح شاعروں کی مجلس مفاخرت ہوتی تھی- ڈاکٹر حمید اللہ' عہد نبوی میں نظام حکمرانی' ص ۱۸۷-

۳۷- ابن اثیر' ج ۵' ص ۱۶۰-

۳۸- عبداللہ ابن ابی سلول: یہ انصار کے قبیلہ خزرج کا رئیس اعظم بلکہ واقعہ ہجرت سے قبل رئیس الانصار تھا اور انصار نے اس کی تاجپوشی کی شاہانہ رسم ادا کرنے کے لئے تیاری بھی کرلی تھی- رسول اللہؐ کا سب سے بڑا دشمن اور رئیس المنافقین تھا لیکن اسے یہ اعزاز حاصل ہے کہ جب مرا تو کفن کے لئے آپؐ نے اپنا پیرہن مبارک عنایت فرمایا اور جنازہ کی نماز پڑھائی- ڈاکٹر حمید اللہؒ' رسول اکرم کی سیاسی زندگی' تاج کمپنی دہلی ۱۹۸۶ء' ص ۲۵۶- علامہ شبلی' سیرت النبی' معارف پریس اعظم گڑھ ۱۹۶۳ء' ج ۱' ص ۳۰۵' ۲۱۶-۲۱۷-

۳۹- ابن اثیر' ج ۵' ص ۱۶۸-۱۷۰-

۴۰- حج و عمرہ: حج کا لفظی معنی کسی جگہ کا قصد کرنا ہے' اصطلاحی معنی میں مخصوص افعال کے ساتھ تعظیم کی نیت سے خانہ کعبہ کا قصد کرنا' حج متعین دنوں میں کیا جاتا ہے لیکن عمرہ کے لئے کوئی وقت متعین نہیں ہے' یہ سال کے ہر حصے میں کیا جاتا ہے حج و عمرہ حضرت ابراہیمؑ کی تعمیر کعبہ کے بعد سے جاری ہے اور آج تک اس کی اہمیت میں کوئی فرق نہیں آیا ہے- البتہ زمانہ جاہلیت میں اس کی ادائیگی

کے صحیح طریقے میں بہت کچھ رنگ آمیزی ہو گئی تھی- لیکن اسلام نے زمانہ جاہلیت کی تمام رنگ آمیزیوں کو ختم اور انحرافات کو درست کر دیا-

۴۱- معتمر: ایسا شخص جو عمرہ کی غرض سے خانہ کعبہ کا قصد کرے اسے معتمر کہتے ہیں-

۴۲- محالفہ: جو قبیلے آپس میں ایک دوسرے کی اعانت اور شرکت کا (محلف) معاہدہ کرتے ہیں اسے محالفہ کہتے ہیں اور یہ قبیلے باہم حلیف کہلاتے ہیں- علامہ شبلی، سیرت النبی، معارف اعظم گڑھ ۱۹۶۲ء، ج ۱، ص ۲۵۹-

۴۳- ابو جہل: قریش کا رئیس اعظم ولید بن مغیرہ کا بھتیجا اور اپنے قبیلہ بنو مخزوم کا سردار تھا نیز اسلام اور پیغمبر اسلام اور پیغمبر اسلام کا سخت دشمن تھا- جنگ بدر میں دو نوجوانوں معوذ اور معاذ کے ہاتھوں مارا گیا- علامہ شبلی، سیرت النبی، ج ۱، ص ۲۱۳-۳۲۵-

۴۴- بطون: جمع ہے- اہل عرب بہت سے خاندانوں کے مجموعہ کو بطون کہتے تھے جو قبیلہ سے چھوٹا ہوتا تھا- دکتور علی الجندی، فی تاریخ الادب الجاہلی، دار المعارف، قاہرہ، الطبعۃ الثانیۃ، ص ۲۷-

۴۵- بنی ظفر: یہ مدینہ کے معروف قبیلہ اوس کی ایک شاخ ہے- سید سلیمان ندوی، ارض القرآن، معارف پریس، اعظم گڑھ ۱۹۵۶ء، ج ۲، ص ۸۶-

۴۶- بنی عبدالاشہل: یہ قبیلہ بھی مدینہ کے مشہور قبیلہ اوس کی ایک شاخ ہے- سید سلیمان ندوی، ارض القرآن، ج ۲، ص ۸۶-

۴۷- ابن اثیر، ج ۵، ص ۱۶۸-۱۷۰-

۴۸- ابراہیمؑ: اللہ کے مقدس رسول ہمارے نبیؐ کے جد امجد ہیں آپ سام بن نوح کے دسویں سلسلے سے تھے- آپ حضرت عیسیٰ کی پیدائش سے دو ہزار سال قبل کلدانیوں کے شہر (اور) میں پیدا ہوئے تھے، آپ کے والد کا نام آزر تھا، آپ کی قوم صابی، ستارہ پرست تھی- لیکن آپ کی فطرت سلیم نے بچپن ہی میں صنمیت کا جو بت پرستی ہی کی ایک شکل تھی، انکار کر دیا اور ببانگ دہل اعلان

کردیا کہ میں ہر طرف سے منھ موڑ کر زمین و آسمان کو پیدا کرنے والے کی طرف اپنا رخ کرتا ہوں-اس جرم میں بادشاہ وقت نے آپ کو آپ میں ڈالا لیکن آگ بحکم الٰہی ٹھنڈی ہو گئی-

۹۰ سال کی عمر کے بعد اللہ تعالیٰ نے آپ کو اولاد سے نوازا جن کا نام اسماعیل ہے' آپ بحکم خداوندی حضرت اسماعیلؑ اور ان کی ماں حضرت ہاجرہ کو حجاز کے چٹیل میدان میں چھوڑ آئے' اللہ تعالیٰ نے وہاں زم زم کا چشمہ جاری کیا-

آپ کے اکلوتے بیٹے اسماعیل جب کچھ بڑے ہوئے تو آپ کو انہیں اللہ کی راہ میں قربان کرنے کا حکم ہوا' آپ اس امتحان میں کامیاب ہوئے-پھر حضرت اسماعیل کو لے کر خانہ کعبہ کی تعمیر کی-حضرت اسماعیلؑ اس کے متولی ہوئے-حضرت ابراہیم کی شادی قبیلہ جرہم میں ہوئی جو وہاں چشمہ زم زم کی وجہ سے آباد ہو گیا تھا-حضرت اسماعیلؑ کی اولاد خوب پھلی پھولی' انہیں کی ایک شاخ قریش کہلائی' اور قریش ہی میں اس کے سب سے زیادہ معزز گھرانے بنوہاشم میں خدا کے آخری نبی محمد ہاشمی (صلی اللہ علیہ وسلم) پیدا ہوئے-حضرت اسماعیلؑ کی پوری زندگی خدا پرستی' حق گوئی' اور فداکاری کا بہترین نمونہ ہے-اسی لئے قرآن کریم میں انہیں حنیفا مسلما (سب سے کٹ کر خدا کا ہو جانے والا اور اپنے آپ کو اس کے حوالے کر دینے والا) کے اوصاف سے یاد کیا گیا ہے-اور اسلام کو ملت ابراہیم سے تعبیر کیا گیا ہے- قاضی زین العابدین میرٹھی' قاموس القرآن' مکتبہ علیہ' قاضی منزل میرٹھ (۱۹۵۴ء) ص۶-۸- عبدالرشید نعمانی' لغات القرآن' ندوۃ المصنفین دہلی' ۱۹۶۴ء' ج۱'ص۶-۹-

۴۹- مودودی سید ابوالاعلیٰ' تفہیم القرآن' مرکزی مکتبہ اسلامی' ج۱' ص۱۵۲-

۵۰- ڈاکٹر محمد حمید اللہ' رسول اکرم کی سیاسی زندگی' تاج کمپنی دہلی' ۱۹۸۶ء ص۴۰-

- ایضاً ص ۵۷-

۱- امین احسن اصلاحی نسی کی تحقیق کرتے ہوئے لکھتے ہیں: "نسأ" کے معنی مؤخر کرنے اور پیچھے ہٹانے کے ہیں اسی سے نسأ البعیر دفعه عن الحوض ہے جس کے معنی ہیں اونٹ کو پانی کے گھاٹ پر پہنچنے سے روک دیا' نسأ الراعی فی ظما الابل چرواہے نے اونٹوں کے پانی پلانے کو چند دن پیچھے ہٹا دیا- اسی سے نسی کا اسم بنا لیا گیا ہے جس سے عرب جاہلیت کی اصطلاح میں وہ مہینہ مراد ہوتا ہے جس کو چند دن پیچھے ہٹا کر اس کے دنوں میں اضافہ کر دیتے ہیں- شمسی سال قمری سال سے تقریباً گیارہ دن زیادہ ہوتا ہے- قمری سال کی اس کمی کو پورا کرنے کے لئے اہل عرب یہ کرتے کہ اس میں کمی کے بقدر اضافہ کر دیتے جس کی عملی شکل یہ تھی کہ ہر آٹھ سالوں میں تین ماہ بڑھ جاتے گویا ہر دوسرے یا تیسرے سال کے خاتمے پر ایک ماہ کبیسہ کا ہوتا- تدبر قرآن' تاج کمپنی دہلی ۱۹۸۹ء' ج ۳' ص ۱۷۵-

۱۵- تفہیم القرآن' ج ۲' ص ۱۹۳- محمد حمید اللہ کبیسہ پر روشنی ڈالتے ہوئے کہتے ہیں کہ ہر تیسرے سال قبیلہ بنی فقیم کا سردار جس کا لقب قلمس ہوا کرتا تھا حج کے موقع پر ایک خاص رسم کی ادائیگی کے بعد اعلان کرتا کہ موجودہ ذی الحجہ کے بعد آنے والا مہینہ محرم الحرام نہیں ہوگا بلکہ ایک گمنام اور غیر محترم مہینہ ہوگا اس کے بعد نظر آنے والا چاند محرم الحرام کا ہوگا' نسی اور کبیسہ پر مزید تفصیلی بحث کے لئے دیکھئے رسول اکرم کی سیاسی زندگی' ص ۲۲۲-۲۳۲-

۱۵- جواد علی' المفصل فی تاریخ العرب قبل الاسلام' دار العلم للملایین- بیروت ۱۹۷۰ء' ج ۵' ص ۶۲۸-۶۲۹-

۵- مثلاً جان و مال کی حفاظت کے معاوضے یہ کارواں ان قبائل کے لوگوں کا تجارتی مال مفت لے جا کر شام وغیرہ میں بیچتا تھا- ابن سعد' طبقات' ۱/۱ ص ۴۵ ۲۶۰ بحوالہ حمید اللہ' عہد نبوی میں نظام حکمرانی ص ۲۱۸-

۵۶- ابن حبیب: (ابو جعفر) محمد بن حبیب ایک عرب کا ماہر لسان جو قطرب اور ہشام بن محمد الکلبی کا شاگرد تھا- ۸۶۰ء میں وفات پائی' اس کی بہت سی تصانیف ہیں ان میں سے چند یہ ہیں:

۱- مختلف القبائل وموتلفها' اس کا موضوع عرب قبائل کے ناموں کی باہمی مشابہت اور اختلاف ہے- ۲-کتاب المنمق- ۳- کتاب من نسب الی امه من الشعراء- ۴-کتاب المحبر' یہ غالباً اس کی بہترین کتاب ہے- دائرہ معارف اسلامیہ (اردو) دانشگاہ پنجاب لاہور' ۱۹۶۴ء' طبع اول ج۱' ص۴۷۸- خیر الدین الزرکلی' الاعلام' الطبعۃ الثانیۃ' ج۶' ص۳۰۷-

۵۷- یعقوبی: عباسی دور کا ایک معروف مورخ اور جغرافیہ داں ہے- اصل نام احمد بن ابی یعقوب تھا لیکن یعقوبی کے نام سے مشہور ہوا اس نے مصر شام اور بشمول ہندستان بہت سے ممالک کا سفر کیا- انہیں ممالک کے ملاحظات پر مشتمل ایک کتاب "معجم البلدان" کے نام سے لکھی جو اس کی شہرت کا باعث بنی' اس کی دوسری معروف کتاب "التاریخ" ہے جو تاریخ یعقوبی کے نام سے مشہور ہے- ۸۹۷ء میں مصر میں وفات پائی- المنجد فی اللغۃ والاعلام' مکتبۃ الشرقیۃ بیروت ۱۹۸۶ء' ص۷۲۰- مقصود ایاز (مرتب) شخصیات کا انسائیکلو پیڈیا' شعاع ادب لاہور (۱۹۸۷ء) ص۲۱۴-

۵۸- نجاشی حبش: عربوں کے یہاں شاہان حبش کا لقب نجاشی ہے' نجاشی حبشی لفظ نجوس کی تعریب ہے جس کے معنی حبشی میں بادشاہ کے ہیں- علامہ شبلی' سیرت النبیؐ' مطبع معارف اعظم گڑھ ۱۹۶۲ء' ج۱' ص۲۳۳-

۵۹- قصی بن کلاب کے بعد مکہ کے انتظامات کے شعبے جب تقسیم ہوئے تو رفادہ اور سقایہ (حاجیوں کو کھانا کھلانا اور پانی پلانا) ہاشم بن عبد مناف کے حصے میں آیا- یہ رسول اللہؐ کے جد امجد ہیں- یہ پہلے شخص ہیں جنہوں نے قریش کے لئے سرما

اور گرما کے دونوں سفر کا طریقہ رائج کیا- قریش ان دو موسموں میں شام و یمن کے لئے جاتے تھے' یہ پہلے شخص ہیں جنہوں نے حجاج کو مکہ میں ثرید (جو شوربہ میں روٹی توڑ کر تیار کیا جاتا ہے اور بہت لذیذ ہوتا ہے اور آپ کو بہت پسند تھا) کھلایا- السیرۃ النبویۃ' ابن ہشام' الکتب العلمیۃ' ج ۱ ص ۱۳۵-۱۳۶-

۶۰- ازرقی' اخبار مکہ ص ۱۰۷ بحوالہ حمید اللہ' عہد نبوی میں نظام حکمرانی ص ۲۱۸' ابن سعد نے لکھا ہے کہ ہاشم نے قبیلہ قریش کے لئے قیصر روم سے یہ معاہدہ کیا تھا کہ اس کے علاقے میں وہ امن وامان اور حفاظت کے ساتھ شاہراہوں سے سفر کر سکیں اور اپنا مال واسباب لے کر گزریں تو کرایہ و محصول نہ دینا پڑے- قیصر نے یہ اجازت نامہ لکھ دیا تھا اور نجاشی (فرماں روائے حبشہ) کو بھی لکھا تھا کہ قریش کو اپنے ملک میں داخل ہونے دے- ابن سعد' طبقات الکبریٰ' نفیس اکیڈمی کراچی' ج ۱ ص ۱۲۰-

۶۱- اس کا اصول یہ تھا کہ ہر کارواں میں اجرت پر چند منچلے شریک کئے جاتے جن کا کام ہی چوکس رہنا اور ضرورت پڑنے پر لٹیروں سے لڑنا ہوتا تھا-

۶۲- یمن: یمن عرب کا سب سے زیادہ سرسبز و شاداب' آباد' وسیع اور متمدن صوبہ ہے- یہ ہمیشہ علم کا مرکز رہا ہے- اس کی تاریخ نہایت قدیم ہے- عمارت اور قلعوں کے آثار یہاں کثرت سے پائے جاتے ہیں- صوبہ یمن کی حدود اور اس کی حکومت مختلف زمانہ اور مختلف حکومت میں مختلف رہیں تاہم اس کی طبعی حدود یہ ہیں:- جنوب میں بحر عرب' مغرب میں بحر احمر' شمال میں حجاز' نجد اور یمامہ اور مشرق میں عمان اور بحرین ہیں- یہاں زمانہ قدیم میں عمالیق' عاد' سبا اور حمیر کی عظیم الشان سلطنتیں قائم ہوئی تھیں- انہوں نے بڑی بڑی عمارتیں تعمیر کیں اور ترقی زراعت کے لئے وادیوں میں بند آب بنائے جن میں سب سے زیادہ مشہور "سد مأرب" ہے جس کا قرآن میں ذکر ہوا ہے- ہند' فارس' حبش' مصر و عراق کی تجارتیں اسی کے وساطت سے قائم تھیں- ظہور اسلام

کے وقت اہل فارس کی طرف سے باذان یہاں گورنر تھا جو سنہ ۷ھ میں مسلمان ہو گیا۔ یمنی زیادہ تر یہودی تھے اور سنہ ۱۰ ہجری میں حضرت علیؓ کے ہاتھ پر مسلمان ہوئے۔ سید سلیمان ندوی' ارض القرآن' مطبع معارف' اعظم گڑھ۔ ۱۹۵۵ء' ج ۱' ص ۹۳۔ ۹۴۔

۶۳۔ حجاز: بحر احمر کے ساحل پر ایک مستطیل صوبہ ہے۔ تورات میں اسے فاران کہا گیا ہے جہاں تجلی ربانی کے ظاہر ہونے کی بشارت دی گئی تھی اس کے مشرقی جانب نجد' مغربی جانب بحر احمر' شمال میں عرب شام' جنوب میں عسیر اور شمالاً جنوباً کوہ سرادات کا سلسلہ پھیلا ہوا ہے جس کی بلند تر چوٹی ۸۰۰۰ فٹ ہے۔ سلسلہ کوہ میں بہت سے چشمے جاری ہیں جہاں گاؤں آباد ہیں دامن کوہ سبزہ زار اور آباد ہے' لیکن زیادہ سرسبز حصہ وہ ہے جو بحر احمر کے ساحل پر واقع ہے۔ ان کے علاوہ تمام حصہ ریگستانی ہے' حجاز کا سب سے بڑا ساحلی شہر جدہ ہے جو مکہ کا بندرگاہ ہے۔ اور دوسرا ساحلی مقام ینبوع ہے جو مدینہ کا بندرگاہ ہے' اندرون شہر بڑے بڑے معروف و مشہور شہر' مکہ معظمہ' مدینہ منورہ اور طائف ہیں۔ سید سلیمان ندوی' ارض القرآن' مطبع معارف' اعظم گڑھ' ۱۹۵۵ء ج ۱' ص ۹۷۔

۶۴۔ بنو اسد: یہ قبیلہ قریش کی ایک شاخ ہے' اور مکی اشرافیہ کا رکن تھا' رسول اللہؐ کی سب سے پہلی بیوی ام المومنین حضرت خدیجہ بنت خویلد اسی خاندان سے تھیں اور آنحضرتؐ کی پھوپھی حضرت صفیہ بنت عبدالمطلب کے فرزند حضرت زبیر بن عوام اسی خاندان سے تھے۔ ڈاکٹر لیسین مظہر صدیقی' عہد نبوی میں تنظیم ریاست و حکومت' قاضی پبلشرز' نئی دہلی ۱۹۸۸ء' ص ۱۱۲۔

۶۵۔ اسماعیلؑ مورخین عرب نے عرب کی تین قسمیں کی ہیں:۔ (۱) عرب بائدہ یعنی قدیم عرب قبائل جو اسلام سے پہلے فنا ہو گئے۔ (۲) عرب عاربہ: جو عرب بائدہ کے بعد عرب کے اصلی باشندہ تھے۔ (۳) عرب مستعربہ: یعنی بنو اسماعیل جن کی اولاد حجاز میں آباد تھی' اب عرب کا بڑا حصہ اسی خاندان سے ہے۔

اسماعیلؑ حضرت ابراہیمؑ کی پہلی اولاد تھے -اور ۸۶ سال کی عمر میں بڑی دعاؤں کے بعد پیدا ہوئے تھے -اس لئے نہایت محبوب تھے' حضرت ابراہیم نے اللہ تعالٰی کے حکم پر انہیں کی قربانی پیش کی تھی -انہیں کو لے کر خانہ کعبہ کی تعمیر کی تھی- پیغمبرؐ اسلام اور خود اسلام کی تاریخ انہیں کے سلسلہ سے وابستہ ہے- کیونکہ رسول اللہؐ حضرت اسماعیلؑ ہی کے خاندان سے ہیں- علامہ شبلی' سیرت النبیؐ' مطبع معارف' اعظم گڑھ (۱۹۶۲ء) ج ا' ص ۱۰۷-۱۲۹-

۶۶- دومۃ الجندل: یہ ایک جگہ کا نام ہے جو شام اور حجاز کے درمیان واقع ہے' یہاں زمانہ جاہلیت میں پہلی ربیع الاول سے نصف ربیع الاول تک میلہ لگتا تھا- محمد بن حبیب البغدادی (المتوفی ۲۴۵) دار النشر للکتب الاسلامیۃ' لاہور پاکسان' بدون تاریخ' ص ۲۶۳-

۶۷- رابیہ رابیہ حضر موت میں واقع ہے' زمانہ جاہلیت میں یہاں بھی میلہ لگتا تھا' چوں کہ یہاں کوئی حکومت نہیں تھی اس لئے یہاں خفارہ (بین الاقوامی اجازت نامہ' رہ گزر) کے بغیر کوئی پہنچ نہیں سکتا تھا- محمد بن حبیب البغدادی' دار النشر للکتب الاسلامیۃ' لاہور پاکستان بدون تاریخ' ص ۲۶۶-۲۶۷-

۶۸- ابن حبیب' کتاب المحبر' ص ۲۶۳ بحوالہ حمید اللہ' عہد نبوی میں نظام حکمرانی' ص ۲۱۸-۲۱۹-

۶۹- خفارہ دراصل غلاموں اور ملازموں پر مشتمل فوج قائمہ کا نام ہے جو جنگوں میں بھی ہاتھ بٹاتی تھی اور خاص طور پر کاروانوں کی حفاظت کے لئے ساتھ چلتی تھی- ڈاکٹر حمید اللہ' رسول اکرم کی سیاسی زندگی' ص ۳۵-

۷۰- عدنان: عرب مؤرخین کے مطابق عرب اقوام و قبائل کی تیسری قسم معرب مستعربہ ہے اسے عدنانی عرب بھی کہتے ہیں ان کا سلسلہ نسب حضرت اسماعیلؑ سے ملتا ہے اس لئے ان کو بنو اسماعیل بھی کہتے ہیں یہ انیسویں صدی قبل مسیح میں حجاز میں آکر مقیم ہوئے پھر یہیں کے ہو رہے- عدنانیوں کو مستعربہ اس لئے

کہتے ہیں کہ حضرت اسماعیل کی زبان عربی نہ تھی' انہوں نے عربی زبان قبیلہ جرہم سے سیکھی تھی جو ایک یمنی قبیلہ تھا اور جن کی مادری زبان عربی تھی اس لئے ان کی اولاد مستعربہ کہلائی یعنی "عرب بنی ہوئی قوم"۔ عبدالحلیم ندوی' تاریخ ادب عربی' ترقی اردو بورڈ' نئی دہلی ۱۹۷۹ء' ج ا' ص ۲۸

قحطان: مؤرخین عرب نے اقوام و قبائل عرب کو تین حصوں میں تقسیم کیا:۔ (۱) عرب بائدہ۔ (۲) عرب عاربہ۔ (۳) عرب مستعربہ۔ عرب عاربہ ہی کو بنو قحطان کہتے ہیں جو عرب بائدہ کے بعد عرب کے اصلی باشندہ تھے اور جن کا اصل مسکن ملک یمن تھا۔ علامہ شبلی نعمانی' سیرت النبی' معارف پریس اعظم گڑھ' ۱۹۶۲' ج ا' ص ۱۰۷۔

۷۱۔ خذاعہ: یہ یمن کا ایک قبیلہ ہے جو سیل عرم کی وجہ سے ہجرت کر کے مکہ میں آباد ہو گیا تھا اس وقت مکہ پر قبیلہ ایاد کی حکومت تھی۔ پھر جلد ہی اس نے ایاد کو بزور قوت نکال باہر کیا۔ فرار کے وقت ایاد نے حجر اسود کو چھپا دیا تھا جسے ایک خزاعی عورت نے دیکھ لیا چنانچہ اس نے اولاد اسماعیل سے کہا کہ اگر خانہ کا حاجب خذاعہ کو بناؤ تو وہ حجر اسود واپس دلائے گی' انہوں نے منظور کر لیا اس طرح خانہ کعبہ کے حاجب بھی بن گئے۔ بنو ہاشم سے ان کے دوستانہ مراسم تھے اور صلح حدیبیہ کے وقت یہی قبیلہ رسول اللہؐ کے معاہدے میں شریک ہوا تھا۔ ڈاکٹر حمید اللہ' عہد نبوی میں نظام حکمرانی' ص ۲۰۔

۷۲۔ عبدالمطلب بن ہاشم: بنو ہاشم کے ایک معزز اور ممتاز شخصیت کے مالک تھے' ان کی زندگی کا بڑا کارنامہ یہ ہے کہ چاہ زم زم جو ایک مدت سے پٹ کر گم ہو گیا تھا انہوں نے اس کا پتہ لگایا اور کھدوا کر نئے سرے سے درست کروایا۔ رسول اللہؐ کے جد امجد ہیں' ۸۲ برس کی عمر میں وفات پائی۔ شبلی' سیرت النبیؐ' معارف اعظم گڑھ' ۱۹۶۲ء' ج ا' ص ۱۶۷' ۱۷۶۔

۷۳ کعبہ: کعبہ سعودی عرب کے مشہور شہر مکہ میں واقع ہے یہ مسجد حرام کے بیچ میں

چوکور بنی ہوئی ایک عمارت ہے۔ اس کی دیوار کے جنوبی حصہ میں حجر اسود نصب ہے۔ یہ دنیا میں علامتی طور پر اللہ کا گھر ہے۔ اس گھر کو حضرت ابراہیمؑ نے اپنے بیٹے حضرت اسماعیلؑ کو لے کر اس کی تعمیر کی تھی اور اسے توحید کا مرکز قرار دیا۔ اور رسول اللہؐ نے بحکم الٰہی بعثت کے بعد سنہ ۲ ہجری میں اسے تمام دنیا کے مسلمانوں کا قبلہ قرار دیا۔ تمام مسلمان اس کی جانب رخ کر کے نماز ادا کرتے ہیں۔ حج و عمرہ کے دوران تمام مسلمان اس گھر کا طواف کرتے ہیں۔ یہ گھر جائے امن ہے اس لئے اس کے حدود میں چیونٹی تک کو مارنا حرام ہے۔ اس گھر کی یہی اہمیت ہمیشہ اور ہر دور میں رہی ہے۔ عرب زمانۂ جاہلیت میں گرچہ دین ابراہیمی پر تو قائم نہیں سکے تھے لیکن اس گھر کے تئیں ان کے احترام میں کوئی فرق نہیں آیا تھا۔

۷۴۔ دیوان حماسہ : مخطوطہ احمد الثالث، ورقہ : ۱۵-۱۶ بحوالہ ناصر الدین الاسد، مصادر الشعر الجاہلی، دار المعارف، ۱۹۶۲ء۔ ص ۶۵۔

۷۵۔ ابی بن کعب: صحابی رسول اور کاتب وحی تھے۔ قبیلہ نجار سے تھے۔ رسول اللہؐ نے سید الانصار کے خطاب سے نوازا تھا۔ قرآن مجید کے حافظ و قاری تھے۔ بدر سے طائف تک کی تمام جنگوں میں شریک تھے۔ مکاتیب نبوی کے ایک کاتب بھی تھے۔ اور یہ پہلے شخص ہیں جنہوں نے خطوط کے آخر میں کاتب کا نام لکھنا شروع کیا۔ حضرت ابو بکرؓ کے زمانے میں قرآن پاک کی ترتیب و تدوین میں پیش پیش تھے۔ حضرت عمرؓ کے زمانہ میں مجلس شوریٰ کے اہم رکن تھے۔ قرآن مجید کی قرأت میں اختلاف تھا۔ حضرت عثمانؓ نے تحقیق کے بعد ابی بن کعب ہی کی قرأت کو پسند کیا اور اسی قرأت کے مطابق قرآن پاک کے چار نسخے لکھوا کر مختلف شہروں میں بھجوائے۔ انہیں نسخوں کی نقل آج تک متداول ہے۔ مدینہ میں وفات پائی۔ مقصود ایاز (مرتب) شخصیات کا انسائیکلوپیڈیا، شعاع ادب لاہور (۱۹۸۷) ص ۶۱۔ خیر الدین الزرکلی، الاعلام، الطبعۃ الثانیۃ۔ ج ۱، ص ۷۸۔

۷۶- محمد حمید اللہ 'الوثائق السیاسیہ- ص ۵۰ بحوالہ مصادر الشعر الجاہلی' ص ۶۶-

۷۷- محمد حمید اللہ 'رسول اکرم کی سیاسی زندگی' تاج کمپنی 'دہلی-۱۹۸۶ء' ص ۲۹۰-

۷۸- مکہ: عرب کا ایک نہایت معروف شہر ہے- اس شہر میں اللہ کا گھر (کعبہ) واقع ہے اس گھر کی زیارت کے لئے پوری دنیا سے لوگ آتے ہیں- مکہ کو کرہ ارضی پر ناف زمین کی حیثیت حاصل ہے' شہر مکہ ایک وادی ہے جس کے چاروں طرف پہاڑ ہیں اس کا رقبہ چند مربع میل سے زائد نہیں لیکن حدود حرم کو لے کر سوا سو میل پر مشتمل ہے- مکہ پر مختلف زمانوں مختلف قبائل کی حکمرانی رہی- رسول اللہؐ کی پیدائش کے وقت یہاں آپ ہی کے خاندان قریش کی حکومت تھی- ڈاکٹر حمید اللہ' رسول اکرم کی سیاسی زندگی' تاج کمپنی' دہلی ۱۹۸۶ء' ص ۳۰-

۷۹- سہیلی' روض الأنف تحقیق و تعلیق عبدالرحمٰن وکیل' دار الکتب الحدیثہ' قاہرہ طبع اول ۱۹۶۷ء ج ۱' ص ۹۱-

۸۰- ابن منظور 'لسان العرب مادہ فضل و حلف-

۸۱- شبلی نعمانی' سیرت النبیؐ' مطبع معارف اعظم گڑھ '۱۹۶۲ء' ج ۱' ص ۱۸۳-

۸۲- بنو سلیم. یہ قبیلہ مکہ اور مدینہ کے مشرقی علاقے میں آباد تھا اور نہایت اہم اور طاقت ور قبائل میں اس کا شمار ہوتا تھا- اسی قبیلہ کے حضرت عمرو بن عتبہ 'ابن سعد کی ایک روایت کے مطابق' ابتدائی دور کے چوتھے یا پانچویں مسلمان تھے- ڈاکٹر یٰسین مظہر صدیقی' عہد نبوی میں تنظیم ریاست و حکومت' ص ۱۴۰-

۸۳- آل قصی: آل قصی سے مراد بنو امیہ اور بنو ہاشم کے تمام افراد ہیں- قصی ان دونوں خاندان کا جد امجد ہے اور اس کے بعد مکہ کی سیادت و قیادت انہیں کے پاس تھی-

۸۴- مقام ابراہیم: اس کے مفہوم کی تعیین میں علماء کی دو رائیں ہیں- ایک یہ کہ اس سے مراد وہ پتھر ہے جس کے متعلق یہ مشہور ہے کہ حضرت ابراہیمؑ نے اس پر

کھڑے ہو کر خانہ کعبہ کی تعمیر کی تھی اس پتھر پر آپ کے دونوں قدموں کے نشانات تھے- عہد جاہلیت کے لوگوں نے بھی دیکھا تھا- ابو طالب کے مشہور قصیدے میں اس کا ذکر ہے- تفصیل کے لئے دیکھئے ابن کثیر' تفسیر ابن کثیر (اردو) کارخانہ کتب' کراچی بدون تاریخ' ج ۱' ص ۱۸۱- ۱۸۲- دوسری رائے یہ ہے کہ اس سے مراد حرم کا پورا علاقہ ہے- اس کے مطابق مقام سے مراد کسی مخصوص کھڑے ہونے کی جگہ کے بجائے اس میں مسکن و مستقر کا مفہوم پایا جاتا ہے- تفصیل کے لئے دیکھئے مولانا فراہی کے کتاب الرأی الصحیح فیہ من ھو الذبیح' مکتبہ الدائرۃ الحمیدیۃ بمدرسۃ الاصلاح' سرائے میر' اعظم گڑھ' ۱۹۹۴ء' الفصل ۱۶' ص ۶۰- تدبر قرآن' ج ۱' ص ۳۲۹-

۸۵- حجر اسود اور حرم: حجر اسود کے لفظی معنی "کالے پتھر" کے ہیں- یہ کالے رنگ کا ایک پتھر ہے جو خانہ کعبہ کی دیوار کے ایک گوشہ میں قد آدم بلند لگا ہے- اس کے گوشہ میں اس پتھر کے لگانے سے مقصود یہ ہے کہ خانہ کعبہ کا طواف شروع اور ختم کرنے کے لئے یہ ایک نشان کا کام دے-

حضرت ابراہیمؑ جب خانہ کعبہ کی تعمیر کر چکے تو اپنے بیٹے اسماعیلؑ سے کہا کہ لاؤ ایک پتھر لگا دیں جو طواف کے شروع کرنے کے لئے ایک علامت ہو- تب سے اب تک خانہ کعبہ بیسویں دفعہ شہید ہوا اور تعمیر ہوا لیکن یہ پتھر آج تک محفوظ ہے' چنانچہ طواف حجر اسود سے شروع کرتے ہیں اور جب وہاں پہنچتے ہیں تو اسے بوسہ دیتے ہیں' اس سے مقصود حجر اسود کی تعظیم نہیں بلکہ توحید کا تجدید عہد ہے- حضرت عمر نے حجر اسود کو بوسہ دے کر کہا۔ "اے کالے پتھر میں خوب جانتا ہوں کہ تو ایک معمولی پتھر ہے' نہ تو نفع پہنچا سکتا ہے اور نہ ہی نقصان لیکن میں تجھے اس لئے بوسہ دیتا ہوں کہ میں نے محمد رسول اللہؐ کو تجھے بوسہ دیتے ہوئے دیکھا تھا- سید سلیمان ندوی' سیرۃ النبی' معارف پریس

اعظم گڑھ ۱۹۸۳ء ج ۵ ص ۳۵۸-۳۶۰-

حرم: زمانہ جاہلیت میں مکہ کے مضافات کے وہ علاقے جو تقریباً سواسو مربع میل مشتمل تھے حرم کہلاتے تھے-اسلام نے حدود حرم میں مزید توسیع کردی اور شہر کی وہ سرحدیں قرار دیں جواب میقات کہلاتی ہیں اور جہاں سے حاجیوں کو اپنا معمول کا لباس اتار کر احرام پہننا پڑتا ہے- ڈاکٹر حمید اللہ ' عہد نبوی میں نظام حکمرانی' اردو اکیڈمی سندھ کراچی ۱۹۸۱ء' ص ۲۸- مزید تفصیل کے لئے دیکھیے ازرقی اخبار مکہ ج ۲ ص ۱۲۸-۱۳۱ نیز عباس کرارہ مصری- تاریخ حرمین شریفین (اردو) تاج کمپنی دہلی ۱۹۸۵ء' ص ۲۳-۲۴-

۸۶- احرام کے لغوی معنی ہیں "حرام کرنا" فقہ کی اصطلاح میں حج یا عمرہ کی نیت سے حج کا مخصوص لباس (بغیر سلی ہوئی تہہ بند اور چادر) پہن کر "تلبیہ" پڑھنے یا حج کا جانور اپنے ساتھ لے کر چلنے کا نام احرام ہے- خالد سیف اللہ رحمانی' قاموس الفقہ' مجلس تحقیقات اسلامی حیدر آباد' الہند ۱۹۸۸ء' ج ۱' ص ۲۸۱-

۸۷- ابی بن خلف: اس کا پورا نام ابی بن خلف بن وہب بن حذافہ بن جمح ہے- یہ وہی شخص ہے جس کو رسول اللہؐ نے غزوہ احد میں نیزہ سے زخمی کیا تھا اور زخموں کی تاب نہ لا کر مکہ پہنچنے سے پہلے ہی مقام سرف میں انتقال کر گیا- محمد بن حبیب' کتاب المحبر' دار نشر الکتب الاسلامیہ لاہور' بدون تاریخ' ص ۱۰۸' ابن ہشام' السیرۃ النبویہ' الکتب العلمیہ' ج ۳' ص ۸۴-

۸۸- الماوردی ابوالحسن علی بن محمد بن حبیب' اسلام کا نظام حکومت' اسلامک پبلیکیشنز' لاہور پاکستان-۱۹۹۰ء' ص ۱۴۹-

۸۹- عباس بن مرداس سلمٰی: یہ ایک مشہور شاعر اور صحابی رسول ہیں- غزوہ حنین کے موقع پر جن مؤلفۃ القلوب کو آپ نے نوازا تھا ان میں یہ بھی تھے- آپ نے ان کو پچاس اونٹ عطا کئے تھے جب کہ اقرع بن حابس و عیینہ بن حصن کو سو اونٹ سے نوازا تھا- اس سے متاثر ہو کر انہوں نے اشعار کہے- جب آپ کو

معلوم ہوا تو آپ نے حضرت بلالؓ سے کہا کہ عباس کا منھ بند کرو پھر انہوں نے اتنا دیا کہ وہ خوش ہو گئے۔ ابن عبد ربہ 'العقد الفرید' لجنۃ التالیف والترجمۃ' قاہرہ (۱۹۴۸ء) ج ا' ص ۲۷۶-۲۷۷-

۹۰۔ الماوردی' اسلام کا نظام حکومت' ص ۱۵۰۔

۹۱۔ زبیر بن عبد المطلب: یہ رسول اللہؐ کے سب سے بڑے چچا تھے اور یہی آپؐ کو بچپن میں نچاتے تھے اور یہ شعر پڑھتے تھے۔

محمد بن عدم   عشت بعيش أنعم

في دولـة نغنم   دام سجيس الأزلـم

اور قریش کے نوجوانوں میں سب سے زیادہ باظرف تھے اور اسلام قبول کیا۔ انہیں کے بیٹے عبد اللہ بن زبیر ہیں جو بہت معروف ہیں۔ ابن ہشام' السیرۃ النبویۃ (محقق) ج ۱-۲' ص ۱۰۸۔

۹۲۔ عبد اللہ بن جدعان: یہ شروع میں جرائم پیشہ تھے ان کے خاندان کے لوگوں نے ان کا تاوان دینے اور اپنی پناہ دینے سے انکار کر دیا اس کا اثر یہ ہوا کہ وہ راست پر آگئے۔ جود و کرم اور ضیافت میں بڑا نام پیدا کیا۔ یہ ام المؤمنین حضرت عائشہؓ کے چچازاد بھائی تھے اور انہی کے گھر معاہدہ حلف الفضول عمل میں آیا تھا جس میں آنحضرتؐ بھی شریک تھے۔ ابن ہشام' السیرۃ النبویۃ (تحقیق مصطفیٰ السقا) الکتب العلمیہ' ج ۱-۲' ص ۱۳۴۔

۹۳۔ جو قبائل اس معاہدہ میں شریک تھے ان کے نام یہ ہیں: بنو ہاشم' بنو عبد المطلب' بنو زہرہ' بنو تمیم' بنو حارث فہر یا بنو اسد بن عبد العزیٰ۔

۹۴۔ حرا و ثبیر: مکہ میں دو پہاڑ کے نام ہیں۔ ابن ہشام' السیرۃ النبویۃ' الکتب العلمیہ' ج ۱-۲' ص ۲۷۳۔

۹۵۔ دائرہ معارف اسلامیہ اردو' دانش گاہ پنجاب لاہور ۱۹۷۳ء' ص ۸' ص ۱۲۔

۹۶۔ حلف الفضول: اس حلف و عہد کو طے کرنے والے فضل بن شراعہ' فضل بن

اضاعہ اور فضل بن قضاعہ تھے۔اور فضل کی جمع فضول ہے اسی بنا پر اس حلف کو حلف الفضول کہا جاتا ہے۔ ابن جوزی 'الوفا باحوال مصطفٰیؐ (اردو) ترجمہ محمد اشرف سیالوی بار اول '۱۹۸۴ء کلاسیکل پرنٹرز دہلی 'ص ۱۷۴۔

۹۷۔ ابن سعد 'طبقات 'ج ۱ 'ص ۱۹۹۔

۹۸۔ ابن ہشام 'سیرت النبی 'جامعہ عثمانیہ حیدرآباد 'دکن ۱۹۴۸ء 'ج ۸ 'ص ۱۹۵-۱۹۶۔

۹۹۔ زمانہ جاہلیت میں ابی بن خلف الجمحی نے ایک شامی سے سامان خرید کر بدعہدی کی 'نبیہ بن حجاج السہمی نے ایک خثعمی مسافر لڑکی کو اس کے باپ سے چھین کر گھر لے گیا- آغاز اسلام میں ابو جہل نے ایک اراشی سے سامان خرید کر قیمت نہ دی- حضرت معاویہ کے بھتیجے اور مدینہ کے گورنر ولید بن عتبہ نے حضرت حسین سے بدسلوکی کی-ان تمام صورتوں میں حلف الفضول کی دہائی نے فوری انصاف کرایا-دائرہ معارف اسلامیہ اردو 'ج ۸ 'ص ۵۱۴- حلف الفضول کا سب سے مفصل ذکر کتاب الاغانی 'ج ۱۶ 'ص ۶۳-۷۰ میں ملتا ہے- تفصیل کے لئے کتاب الاغانی کا مطالعہ مفید ہو گا-

۱۰۰۔ ابن سعد 'طبقات 'ج ۱ 'ص ۱۰۴-۱۰۵۔

۱۰۱۔ اس ادارہ کا اصل مقصد یہ تھا کہ تنازعات کا فیصلہ پرامن طریقہ پر ہو جائے لیکن اس کا نصب العین یہ تھا کہ فریقین کو مفاہمت کی بنا پر ختم تنازعات کے لئے آمادہ کر لیا جائے اس ادارہ کا مقصد یہ نہیں تھا کہ دونوں کے حقوق کا اندازہ کرتے ہوئے فیصلہ صادر کیا جائے- مجید خدوری 'اسلام اور قانون جنگ و صلح 'مکتبہ معین الادب 'لاہور '۱۹۵۹ء 'ص ۳۱۸۔

۱۰۲۔ علامہ مرزوقی نے کتاب الازمنہ والامکنہ میں عرب کے بڑے بازار یا میلہ پر بڑی تفصیل سے بحث کی ہے ان کے مطابق عرب میں کل تیرہ بڑے بازار لگتے تھے جن کے نام بالترتیب یہ ہیں -دومۃ الجندل 'سحار 'دبا شحر 'رابیہ 'حضرموت '

ذوالمجاز' نظاۃ خیبر' مشقر' منیٰ' حجر' عکاظ' عدن' اور صنعاء - ان میں سے عکاظ کا بازار بہت مشہور تھا اس میں بین الاقوامی سطح پر لوگ شریک ہوتے تھے - یہ موسم حج میں عرفات کے قریب لگتا تھا اور پورے عرب کا سب سے بڑا بازار تھا - یہاں قریش مکہ' ہوازن' غطفان' خذاعہ' اور احابیش یعنی حارث بن عبد مناف' مصطلق اور دوسرے قبائل آتے تھے' نصف ذی قعدہ سے غرۃ ذوالحجہ تک رہتا تھا - یہاں نہایت عمدہ اور نایاب سامان فروخت ہوتا تھا اور ملوک یمن و ملوک حیرہ یہاں پر قیمتی چیزیں تجارت کے لئے بھیجا کرتے تھے' اس کی اہمیت کا اندازہ اس سے بھی ہوتا ہے کہ یہاں میلے سے پہلے اور میلے کے دوران بھی پیش آنے والے تنازعات فریقین کی رضامندی سے ایک عارضی ثالث کے ذریعہ طے کرایا جاتا تھا - مرزوقی' کتاب الازمنہ والامکنہ' ج ۲' ص ۱۶۲-۱۶۶ بحوالہ عرب و ہند عہد رسالت میں' قاضی اطہر مبارکپوری' ندوۃ المصنفین' جامع مسجد' دہلی ۱۹۶۵ء' ص ۳۷-۴۰ - حمید اللہ' خطبات بہاولپور' ص ۳۴۱ -

۱۰۳- عکاظ: نخلہ اور طائف کے درمیان اور مکہ سے تین منزل کی دوری پر ایک گاؤں تھا - یہاں عرب کا سب سے بڑا اور عظیم الشان میلہ لگتا تھا یہ میلہ نصف ذی قعدہ سے یکم ذی الحجہ تک لگتا تھا - یہاں تاجروں کو نہ چنگی دینی پڑتی تھی اور نہ یہاں تک پہنچنے کے لئے کسی خفارہ کی ضرورت تھی - یہاں تمام عرب خصوصاً قبیلہ قریش اور مکہ کے دوسرے قبائل کے شعراء و خطباء جمع ہوتے تھے اور ان کے درمیان مقابلہ ہوتا تھا - شعراء میں جس کا کلام سب سے اچھا مانا جاتا اسے لکھ کر کعبہ کی دیوار پر لٹکا دیا جاتا اور اسے ''معلقات'' کا نام دیا جاتا تھا' ایسے سات معلقات معروف ہیں - محمد بن حبیب البغدادی' ص ۲۶۷' ڈاکٹر حمید اللہ' عہد نبوی میں نظام حکمران' ص ۲۲۲ - عبد الحلیم ندوی' تاریخ ادب عربی' ج ۱' ص ۶۷-۶۸ -

۱۰۴- قصہ یہ ہے کہ حارث اوس بن خارجہ کی بیٹی سے شادی کرنا چاہتا تھا- اور اس کی بیوی قبیلہ اوس سے تھی- اس نے حارث سے کہا تم شادی کی فکر میں ہو اور عرب مرکٹ رہے ہیں' اپنے لوگوں کے پاس جاؤ اور ان میں امن قائم کرو کامیاب واپس آؤ گے تو تم سے بیٹی بیاہ دی جائے گی- حارث کے دل پر اتنا اثر ہوا کہ اپنے دوست خارجہ کو ساتھ لے کر لڑائی بند کروادی- مزید تفصیل کے لیے دیکھیے ابو الفرج اصبہانی' کتاب الاغانی- ج ۹' ص ۱۴۹-۱۵۰-

۱۰۵- مجید خدوری' اسلام اور قانون جنگ و صلح- ص ۳۱۹-۳۲۰- ڈاکٹر حمید اللہ لکھتے ہیں زمانہ جاہلیت میں عرب کے بدوی قبائل میں کوئی حکومت اور عدالت نہیں تھی- لہٰذا کسی شخص کو انصاف حاصل کرنے کے لئے کسی کے پاس جاکر شکایت کرنے کا کوئی امکان نہیں تھا- مظلوم کیا کرے- ''دست خود دہان خود'' کے اصول پر ہر شخص اپنی بساط کے مطابق اپنے ظالم سے بدلہ لیتا تھا- اس صورت حال میں اگر ظالم کو منظور ہو کہ کوئی معزز شخص ان جھگڑوں کو نمٹائے تو ایسی صورت میں اس ثالث کو عارضی حاکم عدالت بنایا جاتا اور اس کے فیصلے پر فریقین عمل کرتے- اس کی مثال ہمیں عکاظ کے میلے سے ملتی ہے جہاں ایسے حکم مقرر کیے جاتے تھے- اور جب تک میلہ لگا رہتا ان کی حیثیت حکم کی رہتی تھی- میلے میں جتنے جھگڑے پیش آتے اس کے تصفیہ کے لیے ان کی طرف رجوع کیا جاتا تھا اور وہ فیصلے دیتے تھے- اس کے علاوہ مکہ میں جھگڑا نمٹانے کے تین ادارے ملتے ہیں- ایک دیوانی عدالت جس کے حاکم عدالت حضرت ابوبکرؓ (اسلام سے پہلے) تھے دوسری فوج داری عدالت' تیسرے ادارہ حلف الفضول- تفصیل کے لئے دیکھیے ڈاکٹر حمید اللہ' خطبات بہاولپور- ص ۳۴۱-

۱۰۶- ابن اثیر' تاریخ عروج اسلام' ج ۵' ص ۱۵۹-۱۶۰-

۱۰۷- منذر الحرام النجاری الخزرجی: منذر الحرام' مشہور شاعر رسولؐ حضرت حسان بن ثابت کا دادا تھا- قبیلہ خزرج سے اس کا تعلق تھا اور اس کا سلسلہ نسب ثابت

بن اسماعیلؑ تک پہنچتا تھا- سید سلیمان ندوی' ارض القرآن' معارف پریس اعظم گڑھ ۱۹۵۶ء' ج ۲' ص ۸۶-

۱۰۸- ابن اثیر' تاریخ اسلام' ج ۵' ص ۱۵۹-۱۶۰-

۱۰۹- حیرہ: عرب اور ایران' روم کی سرحد پر دو بڑی اہم ریاستیں تھیں ایک ریاست حیرہ دوسری غسانی ریاست ان کے وجود میں آنے کا سبب یہ تھا کہ روم و ایران کی سرحدیں عربوں کی سرحدوں سے ملتی تھیں- اور عربوں کے مستقل اور اچانک حملوں کی زد میں تھیں اس لئے ایرانیوں نے اپنی سرحدوں کے متصل "حیرہ" کی عربی ریاست اور روم میں اپنی سرحدوں سے متصل "غسانیوں" کی ریاست قائم کی' تاکہ عربوں سے یہ ریاستیں خود نمٹیں اور یہ جھگڑوں سے محفوظ رہیں- ایرانیوں کی قائم کردہ ریاست "حیرہ" کوفہ سے تقریباً تین میل کے فاصلے پر واقع تھی- عبدالحلیم' تاریخ ادب عربی' ج ۱' ص ۴۶-۴۷-

۱۱۰- منذر بن ماء السماء. یہ سلطنت حیرہ کا بادشاہ تھا- اس کا بڑا کارنامہ یہ ہے کہ اس نے "حرب بسوس" جو قبیلہ بکر و تغلب کے درمیان مدتوں سے جاری تھی' صلح و مصالحت کے ذریعہ ختم کرادی' عبدالحلیم ندوی' تاریخ ادب عربی- ج ۱' ص ۱۵۶-

۱۱۱- عبدالحلیم ندوی' تاریخ ادب عربی' ج ۱' ص ۲۵۶-

۱۱۲- ابن سعد' طبقات' ج ۱' ص ۲۲۵-۲۲۶' مکہ کی امارت کے سلسلے میں دیکھئے ابن جریر طبری' تاریخ طبری' نفیس اکیڈمی کراچی ۱۹۶۷ء' ج ۱' ص ۴۲-۴۳-

۱۱۳- یوم مارق میں جب بنی ثعلب اور نمر بن قاسط وغیرہ کی سفارت صلح ناکام ہو گئی اور شیبانیوں اور ان کے ساتھیوں نے جمع ہو کر تغلب اور ان کے ساتھیوں پر غارت گری کا ارادہ کیا تو زید بن شریک الشہبانی نے اپنے ماموں نمر بن قاسط کو امان دے دی تھی جس سے وہ بچ گئے اور بنی تغلب کے ساتھ ایسی قتل و خونریزی ہوئی کہ اس سے پہلے ایسا حادثہ ان کے ساتھ کبھی نہیں پیش آیا تھا- یہ افرادی امان کی بہترین مثال ہے- ابن اثیر' تاریخ عروج اسلام'

ج۵'ص۱۹۹-

۱۱۴- جواد علی'تاریخ العرب قبل الاسلام'ج۵'ص ۶۳-

۱۱۵- ایضاً-

۱۱۶- رب اجعل هذا بلداً آمناً(بقرہ:۱۲۶)مرے پروردگار اس شہر کو امن دینے والا بنا-

۱۱۷- واِد جعلنا البیت مثابةً للناس وامناً (بقرہ:۱۲۵) اور جب ہم نے خانہ کعبہ کو مرجع امن بنایا-

۱۱۸- ومن دخله کان آمناً (آل عمران.۹۷)جس نے اس کے اندر قدم رکھ دیا وہ مامون ہو گیا-

۱۱۹- بلد امین: بلد امین سے مراد یہاں مکہ ہے دیکھئے تدبر قرآن-ج۹'ص ۴۴۳-

۱۲۰- والتّین والزیتون وطور سینین وهذا البلد الأمین(سورة التین ۱-۳)قسم ہے تین کی'زیتون اور طور سینا کی اور اس امن والے شہر کی-

۱۲۱- قریش تجارت پیشہ تھے-ان کی معیشت کا انحصار تجارت ہی پر تھا-یہ سردیوں میں یمن کا اور گرمیوں میں شام و فلسطین کا تجارتی سفر کرتے تھے- جن گذرگاہوں سے یہ گذرتے تھے وہ اگرچہ بین الاقوامی گذرگاہ تھی تاہم یہ راہیں بڑی پرخطر تھیں دوسروں کے قافلے علانیہ لوٹ لیے جاتے تھے یا انہیں بھاری معاوضہ دے کر اجازت لینی پڑتی تھی لیکن خانہ کعبہ کی تولیت کی وجہ سے قریش کو تمام قبائل کے درمیان بڑی قدرو منزلت حاصل تھی-اس وجہ سے وہ اپنے تمام سامان تجارت کے ساتھ بے خطر سفر کرتے تھے اور کسی سے ان کا تعرض کرنا تو در کنار راہ کے قبائل اپنے حدود میں ان کے لئے بدرقہ فراہم کرتے تھے کہ یہ لوگ بیت اللہ کے خادم'اس کے متولی اور حاجیوں کی خدمت کرنے والے ہیں-امین احسن اصلاحی' تدبر قرآن' تاج کمپنی' دہلی ۱۹۸۹ء' ج۹' ص ۵۷۳-عبدالحلیم ندوی'تاریخ ادب عربی'ج۱'ص۴۶-

۱۲۲- فلیعبدوا رب هذا البیت الذی اطعمهم من جوع و آمنهم من خوف (سورہ قریش: ۳-۴) تو چاہئے کہ وہ اس گھر کے مالک کو پوجیں جس نے ان کو اس خشک بنجر زمین میں بھوک سے بچا کر کھانا دیا اور خوف سے محفوظ رکھ کر ان کو امن بخشا۔

۱۲۳- الم یروا انا جعلنا حرما آمنا ویتخطف الناس من حولهم (عنکبوت. ٦٧) کیا وہ نہیں دیکھتے کہ ہم نے امن والا حرم بنایا حالانکہ آس پاس کی بدامنی کا یہ حال ہے کہ لوگ اچک لئے جاتے ہیں۔ ارض حرم کے تفصیلی مطالعہ کے لئے دیکھئے مقالات سلیمانی' مرتبہ شاہ معین الدین' معارف اعظم گڑھ '۱۹۷۱ء' ج ۳' ص ۱۰۶-۱۱۶۔

۱۲۴- ابن اثیر' تاریخ عروج اسلام' ج ۵' ص ۲۰-۲۱- مزید تفصیل کے لئے دیکھئے الماوردی' اسلام کا نظام حکومت' اسلامک پبلیکیشنز لاہور' پاکستان' ۱۹۹۰ء' ص ۲۸۱-۳۰۰۔

۱۲۵- مرقاۃ' ج ۴' ص ٦٦١- صحیح مسلم مع مختصر شرح نووی' اعتقاد پبلشنگ ہاؤس' دہلی' ۱۹۸۴ء' ج ٦' ص ۲۱۹-۲۲۰- الصحیح البخاری باب اکراہ- امام ترمذی' السنن الترمذی کتاب الفتن باب ٦٨-

فہمی ہویدی
ترجمہ : محمد اسلم اصلاحی

چینی مسلمان کل اور آج

قدیم عرب جغرافیہ دانوں اور مورخوں کا خیال تھا کہ چین تک پہنچنے کے لئے ''بہادروں کا دل'' چاہئے لیکن آج ایسا نہیں ہے، اگر آپ کے پاس ویزا اور پاسپورٹ ہے تو آج آپ بآسانی ''دیوار چین'' کو عبور کر کے ہر جگہ گھوم پھر سکتے ہیں اور ہر چیز کا بچشم خود مشاہدہ کر سکتے ہیں۔ لیکن ان تمام سہولتوں کے باوجود آج جو سب سے بڑی مشکل ہے وہ یہ کہ آپ چینی قوم کے افکار و نظریات کے بارے میں کوئی حتمی رائے قائم نہیں کر سکتے اور نہ ہی ان کے دلوں کے اندر جھانک کر ان کے جذبات و محسوسات کا پتہ لگا سکتے ہیں۔ ''ریشم کے کویے'' کی طرح آج بھی چینی قوم ایک سربستہ راز ہے اور ایسا محسوس ہوتا ہے کہ چینی عوام کے خیالات واحساسات کو آج بھی دیوار چین گھیرے میں لئے ہوئے ہے، یہی وہ حقیقت ہے جس نے جرمن نقاد کانٹ کیسرنج کو یہ کہنے پر مجبور کر دیا تھا کہ ''چینی

فہمی ہویدی، مجلہ العربی (کویت) کے خصوصی نامہ نگار
محمد اسلم اصلاحی، پروفیسر، جواہر لال نہرو یونیورسٹی، نئی دہلی

لوگ دنیا کے سب سے زیادہ پیچیدہ اور گہرے لوگ ہیں۔"

چینی شہر "کانتون" کے ہوائی اڈہ پر جب میرا جہاز پہنچا تو ماضی کے اوراق بکھر کر میرے سامنے آگئے، اس لئے کہ یہی وہ مقام ہے جہاں قدیم عرب تجار اور سیاح بسیرا کیا کرتے تھے اور یہی وہ جگہ ہے جہاں پر سب سے پہلے عمان کے ایک تاجر ابوعبیداللہ بن قاسم نے لنگر ڈالا تھا۔ تاریخ کی کتابوں میں درج ہے کہ ۱۳۳ھ کے قریب مذکورہ تاجر سمندری راستے سے اس شہر تک آیا تھا اور یہاں کے باشندوں سے قیمتی لکڑیاں اور خشک میوہ جات کی خرید کی تھی اور یہی وہ شخص ہے جس کو ہم آپ آج "سندباد" کے نام سے جانتے ہیں۔

جہاں تک کسی ایسے سفرنامہ کا تعلق ہے جو چین کے مختلف علاقوں کے احوال پر مشتمل ہو تو اس سلسلے میں سلیمان التاجر کی روداد سفر کو جملہ سیاحوں کے سفرناموں پر فوقیت اور سبقت حاصل ہے۔ سلیمان نے کئی مرتبہ ہندستان اور چین کا دورہ کیا تھا، اپنی روداد سفر میں وہ لکھتا ہے کہ "میرے زمانے میں شہر خانفو" (موجودہ کانتون جسے چینی اپنے لہجے میں "کانجو" کہتے ہیں) ایک عظیم الشان بندرگاہ اور عرب تاجروں اور چینی باشندوں کا گڑھ تھا۔ ابن بطوطہ نے سلیمان التاجر سے تقریباً پانچ سو سال بعد چین کا سفر کیا اور مذکورہ کانتون شہر کو "چین کلاں" کے نام سے موسوم کیا۔ اس کے مطابق کانتون شہر چین کا سب سے بڑا اور خوبصورت شہر ہے اور اس کے اور "سد یاجوج وماجوج" کے درمیان ساٹھ دن کی مسافت حائل ہے۔ ابن بطوطہ نے اس بات پر حیرت ظاہر کی ہے کہ اسے چین میں کوئی ایسا شخص نہیں ملا جس نے "سد یاجوج وماجوج" کو بچشم خود دیکھا ہو یا پھر اس کے دیکھنے والے کو دیکھا ہو۔

بہرحال کانتون شہر کو جنوبی چین کا دروازہ تصور کرنا چاہئے اور یہاں پر اب بھی غیرملکیوں کو سخت جانچ پڑتال کا سامنا کرنا پڑتا ہے اور یہ سلسلہ گذشتہ دس صدیوں سے جاری ہے۔ ساحلی شہر ہونے کی وجہ سے اس شہر کو چین کی

اسلامی تاریخ میں ایک اہم مقام حاصل ہے۔ اس شہر کے اطراف و جوانب میں مسلمانوں کی کثیر تعداد آباد ہے۔

جہاز سے اتر کر جب میں کسٹم آفس کی طرف بڑھا تو راستے میں کسی قسم کی چهل پہل نظر نہیں آئی، مسافروں کو لے آنے اور لے جانے کا کام بسوں کی جگہ پر رکشے اور تانگے والے انجام دے رہے تھے، ہوائی اڈے کا عملہ جہاز کی سیڑھی سے ویٹنگ روم تک پھیلا ہوا تھا اور ہر ایک نو وارد کو نگاہ حیرت و استعجاب سے بھی دیکھ رہا تھا جیسے کہ ہم لوگ کسی دوسرے سیارے کی مخلوق ہیں اور ان کے لئے اجنبی اور نامانوس ہیں۔

ہماری دوسری منزل پیکنگ شہر تھا۔ تین گھنٹے کی طویل پرواز کے دوران میں برابر چین کے بارے میں غور و خوض کرتا رہا' میرے دل کو کسی طرح یہ یقین نہیں آرہا تھا کہ میں "مملکت راز" کی راجدھانی کی طرف مائل بہ پرواز ہوں' بلندیوں سے اونچے اونچے پہاڑوں' ٹیلوں اور ریگ زاروں کو دیکھ کر اس حقیقت کا انکشاف بہت جلد ہو گیا کہ کیوں بقیہ دنیا سے چین الگ تھلگ ہے' سمندر اور پہاڑوں کے درمیان واقع اس خطۂ ارضی کو تقریباً پانچ بڑے بڑے دریا سیراب کرتے ہیں' اس کے دائرہ حکومت میں تقریباً ایک ہزار جزائر شامل ہیں اور اس کی آبادی حالیہ مردم شماری کے مطابق لگ بھگ ایک ارب ہے نیز اس کے دامن میں معدنی دولت کا بے اندازہ خزانہ پوشیدہ ہے۔

چونکہ ہمارا مقصد چینی مسلمانوں کے ثقافتی' تعلیمی اور سیاسی حالات کا جائزہ لینا تھا اس لئے ہماری نگاہیں ہمہ وقت کسی ایسے شخص کی تلاش میں سرگرم رہیں جو شکل و صورت سے مسلمان دکھائی پڑتا ہو لیکن ہمیں بہت جلد اندازہ ہو گیا کہ انسانوں کے اس بحر ذخار میں چینی مسلمان ایک قطرے کے مانند ہیں' اس حقیقت کے باوجود ہر زمانے میں مورخوں اور سیاحوں کی نگاہیں چینی مسلمانوں پر خصوصیت کے ساتھ مرکوز رہیں نیز ان کو سیاسی اور تمدنی میدانوں میں مقامی

آبادی کے بالمقابل یک گونہ امتیاز حاصل رہا- یہاں اس بات کی وضاحت ضروری ہے کہ آج کے چینی مسلمان ان تمام خصوصیات اور اوصاف سے بری ہیں جن کا علم ہمیں قدیم سیاحوں اور مورخوں کی کتابوں یا سفر ناموں سے ہوتا ہے- آج کا چینی مسلمان ماضی کے چینی مسلمان سے قطعی طور پر مختلف ہے- ۱۹۴۹ء کے چینی انقلاب کے بعد غالباً ہم صحافیوں کا وہ پہلا گروہ تھا جسے عظیم دیوار چین کو پار کر کے چینی مسلمانوں کے حالات کا مشاہدہ کرنے کی اجازت دی گئی- ہمیں بعض ایسے علاقوں کا دورہ کرنے کی بھی اجازت دی گئی جو دو سال قبل تک غیر ملکیوں کے لئے "شہر ممنوع" کا درجہ رکھتے تھے مثلاً صوبہ سنکیانگ کے شہر اور موش اور توربان وغیرہ-

چینی ذمہ داروں سے جب ہم نے پوچھا کہ ہمیں یہ اجازت کیونکر ملی تو ان کا جواب تھا کہ "آج اسلامی دنیا مختلف میدانوں میں تیزی کے ساتھ آگے بڑھ رہی ہے لہذا ہمارے لئے یہ ضروری تھا کہ کسی ایسی اسلامی حکومت کے نمائندوں کو مدعو کریں جو عرب و چین کے دیرینہ روابط کی روشنی میں موجودہ باہمی تعلقات کی تشکیل نو کر سکیں' آپ لوگ یہاں خود دیکھیں گے کہ عربی اور اسلامی کتابوں کے نقل و ترجمہ کا کام بڑی تیزی کے ساتھ انجام پا رہا ہے' مثلاً ہم نے حال ہی میں احمد امین کی کتاب فجر الاسلام اور ضحی الاسلام کو چینی زبان میں منتقل کیا ہے اور اس سے قبل ڈاکٹر حسن ابراہیم کی کتاب الاسلام السیاسی والاقتصادی والاجتماعی کا ترجمہ کر چکے ہیں-"

پٹرول اور معدنی ذخائر کی فراوانی کی وجہ سے اسلامی دنیا کا مقام چینیوں کی نگاہ میں بہت بلند ہو گیا ہے' اسی کے ساتھ ساتھ چینیوں کا یہ بھی خیال ہے کہ خلیجی علاقوں میں چینی مصنوعات کی کھپت کے امکانات بہت زیادہ ہیں' چینی ذمہ داروں نے ہم سے یہ بھی کہا کہ افغانستان پر ۲۷ دسمبر ۱۹۷۹ء کے روسی حملے نے اسلام اور مسلمانوں کے بارے میں چینی حکام کی پالیسی کو یکسر بدل دیا ہے'

روسیوں کی افغانستان میں بزدلانہ دراندازی کے پیش نظر چینی ارباب اقتدار نے یہ فیصلہ کیا ہے کہ وہ مسلمانوں کے ساتھ حسن معاملت کی پالیسی پر عمل کریں گے اور عالم عرب پر یہ بات واضح کر دیں گے کہ روس' اسلام اور مسلمانوں کا دشمن ہے' جبکہ چین مسلمانوں کا ہمدرد' دوست اور معاون ومددگار ہے-

ہو سکتا ہے کہ اس خیال کے مخاطبین اسلامی ملکوں کے عوام ہوں لیکن اس کے اصلی مخاطب در حقیقت وہ چینی مسلمان ہیں جو صوبہ سنکیانگ میں روسی سرحد کے آس پاس دور تک پھیلے ہوئے ہیں' اور جن سے چین کو برابر خطرہ لاحق رہتا ہے' گویا افغانستان پر روسی حملے نے چینی مسلمانوں کی اہمیت کو وہاں کے حکام کی نگاہوں میں بڑھادیا ہے اور یہی وجہ ہے کہ افغانستان پر روسی حملے کے بعد صرف تین مہینے کے اندر اندر اسلامیان چین کی "انجمن اتحاد" کو اپنی چوتھی کانفرنس کے انعقاد کا موقعہ مل گیا' جبکہ اس کی تیسری کانفرنس کو منعقد ہوئے سترہ سال ہو چکے تھے-اس انجمن کا قیام ۱۹۵۳ء میں عمل میں آیا تھا اور اس کی دوسری اور تیسری کانفرنسیں علی الترتیب ۱۹۵۶ء اور ۱۹۶۳ء میں ہوئی تھیں- انجمن کی چوتھی کانفرنس کے خطبہ صدارت میں پہلی مرتبہ اس بات کا اظہار کیا گیا کہ انجمن نے اپنے قیام کے بعد سے اب تک اتنا سازگار زمانہ نہیں پایا جتنا آج کل ہے اور ایسا محض چین کی موجودہ جمہوری قیادت کی تائید اور کمیونسٹ پارٹی کی وساطت سے ہوا- "چار کے ٹولے" کے خاتمے کے بعد مسجدوں کے دروازے عام طور سے کھل گئے ہیں اور ان مساجد کی تعمیر واصلاح کے حقوق بھی مسلمانوں کو حاصل ہو گئے ہیں' عام چینی مسلمان اپنی زندگی اسلامی قوانین کے مطابق دوبارہ گذارنے لگا ہے' اور اب موت وحیات اور دیگر سماجی اور معاشرتی مسئلوں میں اسلامی ضابطے کی طرف رجوع کرنے کے سلسلے میں کوئی پابندی نہیں ہے-

روسی حملہ اور دیگر مصالح سے قطع نظر ایک تیسری حقیقت یہ بھی ہے کہ "چار کے ٹولے" کے بعد مذہبی معاملات کے سلسلے میں چینی حکام کی بنیادی

پالیسیوں میں کسی قدر تبدیلی آئی ہے۔ ۱۹۷۸ء کی اتھل پتھل کے بعد چینی قیادت نے پہلی مرتبہ یہ محسوس کیا ہے کہ ایک صحتمند معاشرے کی تکمیل مذہبی عوامل کے بغیر ممکن نہیں ہے اور یہ کہ دسویں ثقافتی انقلاب کے نتیجے میں سب سے زیادہ دھچکا زندگی کے اسی پہلو کو پہنچا ہے لہذا اس کی بازیافت سماج کی تعمیر نو کے لئے ایک ضروری امر ہے۔

"انجمن اتحاد" کے نائب صدر نے ہم سے ایک نجی ملاقات میں بتایا کہ درج بالا حقائق نے ہی ہم آپ کو ایک جگہ مل بیٹھنے کا موقعہ فراہم کیا ہے' نیز چینی حکام کو اس بات کے لئے مجبور کیا ہے کہ وہ مسلمانوں کے ساتھ بہتر رویہ اختیار کریں۔

جب ہم "مملکت راز" کی راجدھانی پیکنگ پہنچے تو وہاں کی فضا "راہ ریشم کی کہانیاں" نامی ڈرامے کے تذکروں سے گونج رہی تھی۔ "راہ ریشم" دراصل اس اہم اور طویل سڑک کا نام ہے جس کو طے کر کے دسویں صدی تک عرب وایران کے تجارتی قافلے چین آتے تھے اور بڑے پیمانے پر ریشم خرید کر اپنے اپنے ملک لے جاتے تھے۔ ڈرامے کے مرکزی کردار ایک ایرانی تاجر' ایک چینی مصور اور اس کی بیٹی ہیں۔ ڈرامہ کی کہانی ایک واقعہ پر مشتمل ہے جس میں امینوس نامی ایک ایرانی تاجر اپنے تجارتی قافلے کے ساتھ چین آتا ہے اور راستے میں طوفان برق وباراں کا شکار ہو کر جان لیوا صورت حال سے دوچار ہو جاتا ہے' اس نازک وقت میں "تشانغ" نامی چینی مصور اور اس کی "ینج نیاج" نامی لڑکی اس کی جان بچاتی ہے' مگر واقعات یہیں پر ختم نہیں ہوتے بلکہ اسی اثناء میں "ینج نیاج" کو بری قزاق اغوا کر لیتے ہیں اور باندی بنا کر ناٹک کی ایک ٹولی کے ہاتھوں فروخت کر دیتے ہیں' بعد میں جب اس کے باپ کو اس کا پتہ چلتا ہے تو وہ قیمت ادا کر کے اسے واپس لینا چاہتا ہے لیکن مطلوبہ رقم کی دستیابی اس کے لئے ایک مسئلہ بن جاتی ہے۔ اسی دوران اچانک اس کی ملاقات امینوس سے ہوتی ہے اور

امنیوس اس کے احسان کا بدلہ احسان سے چکا دیتا ہے- والی شہر کو جب اس بات کا علم ہوتا ہے تو وہ لڑکی کو واپس لینے کے لئے ایک سازش کرتا ہے- تشانج کو جب اس سازش کا پتہ چلتا ہے تو وہ لڑکی کو ایرانی تاجر کے ساتھ ایران بھاگ جانے کا حکم دیتا ہے' ایران پہنچ کر "یخ" نہ صرف خود ایرانی رقص و موسیقی کا علم حاصل کرتی ہے بلکہ دوسروں کو چینی رقص سکھاتی ہے- ایک مدت گذر جانے کے بعد "امنیوس" پھر اپنے تجارتی کارواں کو لے کر "راہ ریشم" کو طے کر کے چین پہنچتا ہے- والی شہر یہ خبر پاکر اپنے بدمعاش ساتھیوں کے ساتھ لڑکی کو دوبارہ اغوا کرنے کی کوشش کرتا ہے لیکن اسے اپنے مقصد میں کامیابی حاصل نہیں ہوتی ہے اس لئے کہ بڑی ہوشیاری سے "یخ" اس کی آنکھوں میں دھول جھونک کر شہر کے خاص بازار تک پہنچ جاتی ہے اور وہاں کھڑے ہو کر والی شہر کے ناپاک ارادوں کا پردہ چاک کر دیتی ہے' انجام کار عوام والی شہر اور اس کے گروہ کو گرفتار کر لیتے ہیں اور از سر نو شہر میں امن وامان کا دور دورہ ہو جاتا ہے اور اس طرح عوامی سطح پر ایران و چین کے تعلقات مزید مضبوط ہو جاتے ہیں اور تالیوں کی گڑگڑاہٹ کے ساتھ ڈرامہ ختم ہو جاتا ہے-

دور جدید میں اسلامی ممالک اور چین کے درمیان روابط کے پس منظر میں مذکورہ ڈرامے کی قدر و قیمت کئی گنا بڑھ جاتی ہے' ڈرامے کے ماحول کو اگر ہم سامنے رکھیں تو یہ بات واضح طور پر سامنے آتی ہے کہ ازمنۂ قدیمہ سے ہی اسلامی دنیا اور چین کے درمیان فنی' ثقافتی اور تکنیکی تعلقات قائم تھے اور اس کو فروغ دینے کی ضرورت عصر حاضر میں بہت زیادہ ہے- بہر حال اس ڈرامے کو ہم نے باہمی تعلقات کی سمت میں "ہرا سگنل" تصور کیا اور یہ ہماری خوش قسمتی تھی کہ ہم کسی قدر سازگار ماحول میں پیکنگ کا دورہ کر رہے تھے-

ہم نے تقریباً ایک ماہ چین میں گذارے' اس دوران ہمارے ذہنوں کو ہزاروں سوالات پریشان کرتے رہے مثلاً کیسے اونچے اونچے پہاڑوں' گھنے جنگلوں

اور لق ودق صحراؤں کو عبور کر کے اسلام یہاں پر پہنچا؟ ماضی میں چینی مسلمان کیسے تھے؟ ان کے زمانۂ حال کے بارے میں صحیح اور قطعی رائے کیا ہونی چاہئے؟ ان کا مستقبل کیسا ہو گا؟ کمیونسٹ نظام حکومت میں مذاہب بالخصوص اسلام کا کیا حصہ ہو گا؟

بہر حال ان سوالوں کا جواب حاصل کرنے کے لئے ہی ہمیں یہ موقعہ دیا گیا تھا کہ ہم چین کے ان علاقوں کا دورہ کریں جہاں مسلمانوں کی اکثریت ہے اور جہاں ان کے ثقافتی، تعلیمی اور تمدنی مراکز قائم ہیں۔ پیکنگ سے ہم صوبۂ سنکیانگ کی راجدھانی ''اورموش'' گئے اور وہاں سے اسی صوبہ کے دوسرے بڑے شہر ''توربان'' گئے۔ اپنے سفر کے آخری مرحلے میں ہم نے اس مقام کی بھی سیاحت کی جو قدیم زمانہ میں اس صوبہ کی راجدھانی تھا یعنی ''مشیان شہر'' جو عرب و ایران سے آنے والے قافلوں کا آخری پڑاؤ تھا' واپسی میں ہم شنگھائی گئے اور وہاں سے کانتون کی طرف مائل بہ پرواز ہو گئے۔ ہم نے تقریباً ۳۰ گھنٹے جہاز میں گذارے اور ۲۰ ہزار کلو میٹر کا سفر کیا' ہمارا یہ تمام سفر روسی ساخت کے تک طیاروں کے ذریعہ ہوا جس پر ابھی تک روسی علامتیں اور تحریریں موجود ہیں۔

چین کو ''مورخین کی جنت'' قرار دینے والوں نے یقیناً مبالغہ سے کام نہیں لیا ہے اس لئے کہ چین کی تاریخی دستاویزیں تین ہزار سال ماقبل مسیح واقعات کو اپنے دامن میں بحسن وخوبی سمیٹے ہوئے ہیں۔ ان دستاویزوں سے یہ پتہ چلتا ہے کہ قدیم چینی حکمرانوں نے اپنے دور کے مورخوں کو اس بات کا حکم دے رکھا تھا کہ وہ ان کے زمانوں میں واقع ہونے والے حادثات کو من وعن قلم بند کرتے رہیں چنانچہ آج بھی ان دستاویزوں میں دور شہنشاہیت کی منضبط اور مکمل تاریخ محفوظ ہے۔

چونکہ یہ دستاویزیں چینی زبان میں ہیں اس لئے ہم ان سے اچھی طرح استفادہ نہیں کر سکے' دوسرا مسئلہ اس سلسلے میں یہ بھی تھا کہ ان کا پڑھنا ایک طرح

سے ممنوع ہے- عام طور سے چینیوں میں یہ خیال رائج ہے کہ ان کی تہذیب ازمنہ قدیمہ میں تمام دیگر تہذیبوں سے زیادہ متمدن اور ترقی یافتہ تھی اور دنیا کے باقی لوگ ان کے بالمقابل حقیر اور ذلیل ہیں، یہاں تک کہ جب چین کے خاقان اکبر نے مشہور سیاح مارکوپولو اور اس کے اہل خاندان کا استقبال کیا تو اس کے ذہن میں یہ بات تھی یہ لوگ ترقی پذیر مغرب کے کمتر اور ذلیل لوگوں کے نمائندے ہیں- اسی طرح یہ چینی دستاویزات ہر اس واقعے کو نظرانداز کرتی ہیں جن سے اہل چین کے کم رتبہ ہونے کا اظہار ہوتا ہو یا جن سے دوسری قومیں چینی تمدن کے ہمدوش اور ہم مرتبہ نظر آتی ہوں- ان دستاویزات کے مطابق بلاد عرب ایران کے مغربی علاقوں پر مشتمل ہیں' ان دستاویزات میں مسلمانوں کو تاشیش یا تاجیک کا نام دیا گیا ہے جو دراصل فارسی لفظ تازی کی تبدیل شدہ شکل ہے- اور یہ فارسی لفظ عربی قبیلے "طے" سے ماخوذ ہے- اس لئے کہ بعض ایرانیوں کا خیال تھا کہ قبیلہ "طے" ہی پورے عرب کی نمائندگی کرتا ہے-

ان دستاویزات میں امویوں کو "بین تاشی" اور عباسیوں کو "خی تاشی" کا لقب دیا گیا ہے- بین تاشی کا مطلب چینی زبان میں سفید پوش عرب ہوتا ہے اور خی تاشی سے مراد وہ عرب ہیں جو سیاہ لباس پہنتے ہیں- یہ دراصل اس تاریخی حقیقت کی طرف اشارہ ہے جو بطور شعار ان دو عظیم سلطنتوں کے ساتھ وابستہ تھی- یعنی عباسی خلفاء سیاہ لباس زیب تن کرتے تھے اور اموی خلفاء سفید لباس پہنتے تھے-

چین میں مسلمانوں کے لئے ایک دوسرے لفظ "ھوی" کا استعمال عام طور سے رائج ہے- روایت ہے کہ مسلمانوں کا پہلا دستہ "ھوی شوی" نامی قبیلے کے پڑوس میں خیمہ زن ہوا تھا اسی لئے انھیں اسی قبیلے کی طرف منسوب کیا جانے لگا ہے- جنوبی اور وسطی چین میں عام طور سے مسلمان "ھوبین" کے نام سے جانے جاتے ہیں اور ان کی قومیت "ھوی" کی نسبت سے جانی جاتی ہے-

مذکورہ چینی دستاویزات میں امیر المومنین کو "ہنجی مومونی" کے نام سے ملقب کیا گیا ہے۔ ہارون الرشید کو الون لکھا گیا ہے (چینی زبان میں حرف رے کو حرف لام سے ادا کیا جاتا ہے) اسی طرح ابراہیم کو بوہیم لکھا گیا ہے۔ مذکورہ تبدیلیاں چینی زبان کی قواعد کے اعتبار سے ہیں۔ رہی جدید چینی زبان تو اس کے اصول و قواعد قدرے مختلف ہیں۔

پیکنگ کے غیر ملکی زبانوں کے کالج میں عہد وسطیٰ کے عربوں کی تاریخ بڑے اہتمام سے پڑھائی جاتی ہے اس موضوع پر "عبدالرحمان ناجونغ" کی ایک کتاب کو غیر معمولی مقبولیت حاصل ہے۔ عبدالرحمان نے ۱۹۳۷ء میں جامعہ ازہر سے "عالمیت" کی ڈگری حاصل کی تھی۔ دوران طالب علمی ان کا خاص موضوع اسلامی تاریخ تھا۔ مذکورہ بالا کالج میں وہ ۱۹۴۰ء سے اب تک اسلامی تاریخ کی تدریس میں مشغول ہیں۔ ازہر سے واپسی کے بعد وہ کچھ دنوں تک صوبہ یونان میں عربی زبان کے استاد بھی رہ چکے ہیں۔ اس وقت وہ چینی علوم کی اکیڈمی میں بھی تاریخ کا درس دیتے ہیں۔ یہ اس کمیٹی کے بھی سربراہ تھے جس کو احمد امین کی کتابوں کا ترجمہ کرنے پر مامور کیا گیا تھا۔ یہ بات دلچسپی سے خالی نہیں کہ احمد امین قاہرہ کے دار العلوم کالج میں عبدالرحمان کے استاد رہ چکے ہیں۔

اپنی کتاب میں اس چینی مورخ نے لکھا ہے کہ عرب و چین کے تعلقات ماقبل اسلام سے قائم ہیں اور شہنشاہ "وودی" نے ۱۳۹ ق م میں تشانغ تشین نامی شخص کو وسط ایشیا میں اپنا سفیر بنا کر بھیجا تھا تاکہ وہ وہاں کے حکمرانوں سے دوستانہ تعلقات قائم کرے۔ مذکورہ سفیر نے ایشیا کے تقریباً ۳۶ ممالک کا دورہ کیا تھا جن میں عرب و ایران بھی شامل تھے۔

"تشانغ تشین" کے بعد چینی حکمراں "بان جاؤ" کے حکم پر "جان ینغ" نامی ایک دوسرے ایلچی نے ایران اور عراق کا دورہ کیا۔ جب "جان ینغ" خلیج فارس میں پہنچا تو اس سے آگے جانے کی ہمت وہ نہ کر سکا چنانچہ وہ عراق کے

دورے کے بعد واپس چین چلا آیا' اس نے اپنے سفر نامہ میں لکھا ہے کہ خلیج فارس کے بعد نقل و حمل ممکن نہیں نیز تیز و تند آندھیاں اور خوفناک ریتیلی ہوائیں قدم قدم پر راستہ روکتی ہیں۔

بہر حال ان دو شخصیتوں نے چین اور عرب کے درمیان اتصال کے لئے خشکی کا راستہ ڈھونڈھ نکالا جو ایران کو پار کر کے بلاد عرب سے جا ملتا تھا۔ ''تاجونج'' کے مطابق عرب بھی چین سے اچھی طرح واقف تھے' اسی سلسلے میں انہوں نے بطور دلیل حدیث نبوی اطلبوا العلم ولو فی الصین کو پیش کیا ہے۔

جب میں نے ''تاجونج'' سے کہا کہ اس حدیث کی روایت مشکوک ہے اس لئے کہ ''ابن قیم جوزیہ'' نے اس کو گڑھی ہوئی احادیث میں شامل کیا ہے نیز ''امام البانی'' اور ''امام شوکانی'' نے اسے ضعیف اور موضوع قرار دیا ہے تو عبدالرحمان نے کہا کہ اس حدیث سے بہر حال اس حقیقت کا انکشاف ہوتا ہے کہ اہل عرب طلوع اسلام کے وقت ملک چین سے واقف تھے۔ اگر نبی اکرم صلعم نے یہ حدیث نہیں بیان کی ہے تو کیا ہوا' اس لئے اس سے اتنی بات ضرور ثابت ہو جاتی ہے کہ یہ حدیث گڑھنے والا ملک چین کو جانتا تھا اور لوگوں کو اس بات کا علم تھا کہ ملک چین ایک دور دراز فاصلے پر واقع ہے۔

چین کے ''تانج'' نامی شاہی خاندان کی تاریخ میں ایک باب عربوں کے حالات پر مشتمل ہے۔ مذکورہ شاہی خاندان نے تقریباً تین صدیوں (۶۱۸-۹۰۸ء) تک چین پر حکومت کی تھی۔ اسی دور میں عرب و چین کے تعلقات میں مزید قربت پیدا ہوئی تھی۔ اس لئے کہ مذکورہ باب سے ہمیں عربوں کی مصنوعات اور علم جغرافیہ کا بخوبی علم ہوتا ہے اور اس سے اندازہ ہوتا ہے کہ حکومتی سطح پر دونوں ملکوں کے مابین خرید و فروخت کثرت سے ہوتی تھی۔ شہنشاہ ''کاو تسنج'' کے زمانہ میں یعنی ۶۵۱ء مطابق ۳۰ ہجری میں چین

و عرب کے آپسی تعلقات کو مزید فروغ حاصل ہوا۔

مذکورہ چینی دستاویزوں کے مطابق ۲۵ اگست ۶۵۱ء میں جب عربوں کا پہلا وفد اس وقت کی چینی راجدھانی "تشانجان" (جسے اب شیان کہتے ہیں) پہنچا، تو شہنشاہ نے اس کا استقبال بڑی گرمجوشی کے ساتھ کیا۔ اس وفد کو مسلمانوں کے تیسرے خلیفہ عثمان بن عفان نے بھیجا تھا۔

قدیم شاہی خاندان تانگ کی تاریخ کے مطابق "دور دراز سرزمین سے آنے والے وفد نے جزیرہ عرب کی خبروں سے شہنشاہ کو آگاہ کیا جہاں ایک ایسے نبی کی بعثت ہوئی تھی جو توحید کی طرف لوگوں کو بلاتا تھا.... ان لوگوں کے بادشاہ کو "ھنمی مومونی" (امیر المومنین) کہا جاتا ہے جس کی حکومت کو قائم ہوئے تقریباً ۳۴ سال ہو چکے ہیں اب تک ان کے تین بادشاہ ہو چکے ہیں۔"

لیکن یہ چینی ذرائع ان اسباب کی طرف اشارہ نہیں کرتے جن کو سامنے رکھ کر خلیفہ عثمان بن عفان نے مسلمانوں کے مذکورہ وفد کو چین بھیجا تھا اور یہ چینیوں کی عام عادت ہے کہ وہ اس بات کو پس پشت ڈال دیتے ہیں جن سے ان کی عظمت وو قار کو دھکا لگتا ہو، حالانکہ امر واقعہ یہ ہے کہ مسلمانوں کے ہاتھوں روم وایران کی عبرتناک شکست کو دیکھ کر خود چین کے بادشاہ نے دو وفد مسلمانوں کے خلیفہ کی خدمت میں بھیجے تھے۔ اس لئے کہ اسے یہ اندیشہ ہو گیا تھا کہ عرب ایران و چین کے مابین واقع تجارتی شاہراہ پر قابض ہو جائیں گے۔ ایک تاریخی روایت ہے کہ یزدگرد نے معرکہ نہاوند میں شکست کھانے کے بعد بادشاہ چین کے حضور میں ایک وفد مسلمانوں کے خلاف مدد حاصل کرنے کے لئے بھیجا تھا لیکن بادشاہ نے مدد دینے سے صاف انکار کر دیا تھا۔ اس کے بعد اس نے خود دو وفد خلیفۃ المسلمین کی خدمت میں تعلقات کو بہتر بنانے کی غرض سے بھیجے..... اس کے جواب میں حضرت عثمان بن عفان نے مذکورہ وفد چین کی طرف روانہ کیا تھا۔

چینی ذرائع کے مطابق شاہی خاندان "تانگ کے دور حکومت میں تقریباً ۳۷ عرب وفود نے ملک چین کا دورہ کیا تھا- مذکورہ خاندان کی حکومت تقریباً تین صدیوں تک قائم رہی اور اس عرصہ میں حضرت عثمان اور حضرت علی کی خلافت کا خاتمہ ہوا نیز اموی اور عباسی سلطنتوں کا زوال ہوا- ان تمام وفود میں سب سے زیادہ اہمیت اس وفد کو حاصل ہے جسے عظیم عربی کمانڈر قتیبہ بن مسلم باہلی نے بادشاہ چین کے پاس بھیجا تھا- یہ خلیفہ ولید بن عبدالملک کی خلافت کا آخری زمانہ تھا اور مسلمانوں کی فوجیں چین کے سرحدی شہر کاشغر پر قابض ہو چکی تھیں-

چین کی تاریخی کتابوں میں اس واقعہ کا کوئی ذکر موجود نہیں ہے اس لئے کہ جیسا اوپر بیان کیا گیا ہے کہ چینی وقائع نگار اور مورخین عام طور سے ان باتوں کو بیان کرنے سے گریز کرتے ہیں جن سے چین کی عظمت وسطوت مجروح ہوتی ہو' حالانکہ مذکورہ بالا وفد کا تذکرہ طبری نے اپنی کتاب الامم والملوک کی تیسری جلد اور ابن اثیر نے اپنی کتاب الکامل کی پانچویں جلد میں بالتفصیل کیا ہے-

ایک دوسرا واقعہ اس سے بھی زیادہ اہم ہے جس میں شاہ چین نے خلیفة المسلمین سے مدد کی درخواست کی تھی- اس واقعہ کو بھی چینی مورخ نظر انداز کر گئے ہیں- آٹھویں صدی عیسوی کے نصف میں چینی شہنشاہیت کو "شی گومی" نامی ایک انقلابی نوجوان نے ہلا کر رکھ دیا تھا جس کے نتیجے میں شاہ چین "مس وان تسنج" اپنے بیٹے "سو" کے حق میں تخت و تاج سے دستبردار ہو گیا' شہزادہ "سو" نے اپنے مخالفین کی قوت کو کچلنے کے لئے خلیفہ منصور سے فوجی مدد کی درخواست کی اس لئے کہ اسے علم تھا کہ صرف مسلمان فوجیں ہی اس داخلی انتشار اور افراتفری کو روک سکتی ہیں-

خلیفہ منصور نے شہزادہ کی درخواست کو شرف قبولیت بخشا اور چار ہزار

جوانوں پر مشتمل فوج کا ایک دستہ اس کی مدد کے لئے روانہ کر دیا جس کے نتیجے میں شاہ چین اور مسلم حکمرانوں کے مابین تعلقات مزید مضبوط ہو گئے- مسلمانوں کا یہ فوجی دستہ چین میں مستقل طور اقامت گزیں ہو گیا اور اس نے چینی لڑکیوں سے شادی بیاہ رچا لیا- کہا جاتا ہے جنوبی چین کی موجودہ مسلم آبادی اسی لشکر کی نسل ہے-

تقریباً اسی دور میں ہمیں یہ بھی پتہ چلتا ہے کہ کانتون کے علاقے میں مسلمان تاجروں کی تعداد میں تیزی کے ساتھ اضافہ ہوا- فرانسیسی مورخ ''کوردیب'' اپنی کتاب ''یناِنی مسلمان'' میں لکھتا ہے کہ مسلمان تاجروں نے ۷۵۸ء میں اپنے تجارتی سامانوں پر بھاری ٹیکسوں کی بنا پر حکومت چین کے خلاف بغاوت کر دی تھی اور شہر کانتون کو لوٹ کر نذر آتش کر دیا تھا لیکن اس کے بعد انہوں نے شاہ چین سے معافی طلب کی اور تجارتی تعلقات دوبارہ بحال ہو گئے-

''تانج خاندان'' کے بعد زمام اقتدار ''سونج خاندان'' (۹۶۷-۱۱۶۸ء) کے ہاتھ میں آئی- موخر الذکر خاندان کے دور اقتدار میں تقریباً ۴۹ عرب وفود چینی بادشاہوں کی خدمت میں حاضر ہوئے- ''سونج خاندان'' کی تاریخ ہمیں بتلاتی ہے کہ مذکورہ وفود کا حکومت کی جانب سے شاندار استقبال کیا گیا اور انہیں گراں قدر القاب و خطابات سے نوازا گیا'' اور لیکوم'' (عبدالرحیم) نامی سفیر کو ''قائد'' کا لقب دیا گیا جو چینیوں کو زبردست محنت و مشقت کے باوجود بھی نہیں حاصل ہوتا تھا- اس مرحمت خسروی کے ساتھ ساتھ مذکورہ وفود کے جملہ اراکین کو دارالسلطنت میں گھومنے پھرنے کی عام اجازت تھی-

چین و عرب کے مابین بڑھتے ہوئے تجارتی تعلقات کو مد نظر رکھ کر ''سونج'' حکمرانوں نے متعدد اقدامات کئے' مثلاً انہوں نے شہر ''کانتون'' یا ''خانفو'' اور ''تسی تون'' (جسے ابن بطوطہ نے اپنے سفرنامہ میں شہر زیتون لکھا ہے اور جو آج ''تشیوانتشو'' کے نام سے مشہور ہے) میں عرب و چین کے مشترکہ

تجارتی دفاتر قائم کیئے - اسی طرح کے اور بہت سے چھوٹے دفاتر ساحلی اور سرحدی علاقوں میں کھولے گئے تاکہ دونوں ملکوں کے تاجروں کو کسی طرح کی پریشانی کا سامنا نہ کرنا پڑے' عرب تاجروں سے تعلقات کو مزید مضبوط بنانے کی غرض سے "سونج" حکمرانوں نے کئی وفود ہدایا و تحائف کے ساتھ ایران اور عرب ملکوں کے بادشاہوں کے پاس بھیجے - ان وفود نے عرب تاجروں کے دل میں چین جانے کی خواہش کو اور تیز کر دیا' چین کی تاریخی دستاویزوں کے مطابق ابو باطل (شاید اس سے ابو نائل مراد ہے) نامی ایک عرب تاجر نے "شاہ سونج" کی خدمت میں باریاب ہونے کا شرف بھی حاصل کیا جس پر بادشاہ نے انعام واکرام کے دروازے کھول دیے' اور اسے راجدھانی میں رہ کر چند ماہ آرام کرنے کی اجازت بھی دی' اور یہ اجازت کسی غیر ملکی کے لئے امتیاز کی بات تھی-

"سونج" کی حکومت نے ایک قانون بنایا تھا جس کی رو سے کسی غیر ملکی تاجر کو پریشان کرنا ناقابل معافی جرم تھا' اگر اس جرم کا ارتکاب کسی چینی افسر سے بھی ہوتا تھا تو اسے فوراً برطرف کر دیا جاتا تھا اسی طرح تاجروں کو لوٹنے اور ان کی بے عزتی کرنے پر سخت سے سخت سزائیں مقرر تھیں-

اس زمانے میں عربوں کی سب سے بڑی آبادی شہر کانتون اور شہر تسی تون میں پائی جاتی تھی یہاں تک کہ ان کی تعداد اس علاقے میں دس ہزار تک پہنچ گئی تھی' چینی ذرائع کا کہنا ہے کہ مالدار عربوں نے شہر تسی تون کی تعمیر میں بڑھ چڑھ کر حصہ لیا اور ابو شوقی نامی ایک عرب کو تجارتی کمیٹی کا صدر بھی بنایا گیا جو تقریباً ۳۰ سال تک چین کی بیرونی تجارت کے مذکورہ محکمے کا ذمہ دار رہا-

حالیہ برسوں کی تحقیقات سے تقریباً یہ بات پایۂ ثبوت کو پہنچ چکی ہے کہ عہد عباسی کے دوران چین اور عرب کے درمیان گہرے تجارتی' ثقافتی اور تعلیمی روابط قائم تھے- اگست ۱۹۷۴ء میں محکمہ آثار قدیمہ نے خلیج "تسی تون" میں ایک ایسی کشتی کا پتہ لگایا ہے جس کو بارہویں اور تیرہویں صدی عیسوی میں کوئی

عرب تاجر چین لے آیا تھا' اس کشتی کی لمبائی ۲۴ میٹر اور چوڑائی ۹ میٹر ہے' اس کے تختی حصہ میں بڑے حرفوں میں "علی" لکھا ہوا ہے جس سے اندازہ ہوتا ہے کہ اس کشتی کا مالک علی نامی کوئی عرب تھا۔

ادھر کئی برسوں سے شہر فسطاط کے کھنڈروں کی کھدائی کے دوران چینی طرز کی پلیٹیں اور برتن نکل رہے ہیں' ان برتنوں پر جو نقوش کندہ ہیں ان کو بغور دیکھنے سے اندازہ ہوتا ہے کہ انہیں عرب تجار "سونج" حکمرانوں کے دور میں چین کے صوبہ "تسیانج" سے لے آئے تھے۔

تاریخ سے پتہ چلتا ہے کہ "ابن طولون" کے زمانے میں چینی برتن مصر میں عام طور سے رائج تھے البتہ فاطمی دور حکومت میں خود اسی طرز کے برتن مصر میں بنائے جانے لگے تھے اور اس فن میں مصریوں کو کمال عہد ممالیک (۱۲۵۰-۱۵۱۷ء) کے دوران حاصل ہوا۔

عراق میں شہر سامراء کے آس پاس جب کھدائی کی گئی تو ایسے برتنوں کا پتہ چلا جنہیں عہد عباسی میں چینی طرز پر ڈھالا گیا تھا' عربوں نے چینیوں سے محض برتن سازی کے فن کو نہیں سیکھا بلکہ انہوں نے چین سے کاغذ' بارود اور مقناطیسی سوئی کو بھی در آمد کیا' چینی کتابوں میں درج ہے کہ چین سے باہر کاغذ کا پہلا کارخانہ بغداد میں ۹۴ےء کے قریب قائم کیا گیا تھا' یہیں سے یہ صنعت دمشق پہنچی اور پھر اسکندریہ اور قاہرہ ہوتے ہوئے اسپین اور یورپ تک پہنچی۔

اسی طرح عربوں نے چین کو علم ریاضی' علم فلکیات اور علم طب سے واقف کرایا۔ چنانچہ طبی جڑی بوٹیوں کی کاشت بہت جلد چین میں عام ہو گئی یہاں تک کہ اب بھی بعض جڑی بوٹیوں اور دوسری چیزوں کے نام عربی زبان میں ہی لئے جاتے ہیں مثلاً یاقو (یاقوت) زومولا (زمرد) توربا (تربتہ) وغیرہ۔

بعض محققین کا خیال ہے کہ "خیال الظل" کو (ڈرامہ کی ایک ابتدائی شکل) درحقیقت چین سے عرب تجار لے آئے تھے اسی طرح "مسیچہ" نامی کھیل کو

چین نے عربوں سے اخذ کیا ہے۔

عربی، چینی اور دیگر زبانوں کی کتابوں میں یہ بات بالتصریح درج ہے کہ مغل حکمران "یوان" کے دور حکومت میں اسلام کو عظیم الشان کامیابی حاصل ہوئی۔ یوان (۱۲۱۵-۱۳۶۸ء) اس وقت سر بر آئے سلطنت ہوا جب چنگیز خاں کے پوتے قبلائی خاں نے "سونج" حکمرانوں کی حکومت کا خاتمہ کر دیا تھا، شاہ یوان کے دور حکومت میں مسلمانوں کو جو عروج حاصل ہوا اس کی غالب وجہ عرب و چین کے مابین بڑھتے ہوئے تجارتی اور اقتصادی تعلقات تھے۔ دوسری وجہ یہ تھی کہ مغل بے دین تھے یا انہیں اگر مذہب کا شعور حاصل بھی تھا تو وہ محض ستارہ پرستی تک محدود تھا، چونکہ سابقہ حکومتوں نے بدھ مت کی حوصلہ افزائی کی تھی اور اسے اپنا سرکاری مذہب قرار دے رکھا تھا لہذا مغلوں کو جو باہر سے آئے تھے ایک ایسے مکمل مذہب کی ضرورت پڑی جو ان کی بنیادوں کو چینی عوام کی نظر میں مضبوط بنا سکے۔

چین پر مغلوں کے قبضے سے قبل ترک مسلمان ہو چکے تھے اور جنگجو اور بہادر کی حیثیت سے ان کا سکہ ہر ایک پر بیٹھ چکا تھا، مغلوں نے چین پر حملے کی مہم میں ان کو اپنے ساتھ ملا لیا تھا اس لئے کہ انہیں اپنی حکومت کے استحکام کی خاطر ترکوں کی شجاعت اور مردانگی کی سخت ضرورت تھی۔

ایک تیسری وجہ یہ بھی ہے کہ اس زمانے میں مغلوں نے وسط ایشیا اور اس کے قرب و جوار کو فتح کر لیا تھا، نیز ان کا دائرہ اقتدار ماوراء النہر، خراسان اور ایران سے گزر کر بغداد اور دمشق تک پھیل چکا تھا۔ چونکہ یہ تمام علاقے مسلمانوں کے زیر نگیں تھے اور ان میں مسلمانوں کی اکثریت تھی لہذا مغلوں کا میل جول فطری طور پر اپنی محکوم مسلم رعایا سے بڑھا اور وہ ان کے مذہبی خیالات و معتقدات سے بے انتہا متاثر ہوئے۔ چنانچہ انہوں نے اپنی فوجوں میں مسلمانوں کو زیادہ سے زیادہ بھرتی کرنا شروع کر دیا اور پھر انہیں وہ اپنے ساتھ لے کر چین

گئے' وہاں پہنچ کر مسلمانوں نے وقت گذرنے کے ساتھ ساتھ سکونت اختیار کرلی اور چینی تہذیب و ثقافت کو اسلامی اصول و ضوابط سے ہم آمیز کردیا۔

چین کے مغل حکمرانوں میں قبلائی خان (۱۲۱۵-۱۲۹۴ء) کو چینی مسلمانوں کے عروج وزوال کی تاریخ میں ایک قابلِ لحاظ حیثیت حاصل ہے۔ ابتداء میں اس بادشاہ نے اپنے بھائی ہلاکو خان کے بیٹے کے کہنے پر مسلمانوں پر بے انتہا ظلم و ستم ڈھایا' کہتے ہیں کہ ہلاکو خان کے لڑکے نے ایک عیسائی عورت سے شادی کرلی تھی جسے مسلمانوں سے سخت نفرت تھی۔

لیکن بعد میں قبلائی خان کو احساس ہوا کہ چین کی مسلم آبادی آہستہ آہستہ ہند چینی اور جزائر شرق الہند کی طرف منتقل ہو رہی ہے اور تجارتی میدان میں اسے بے انتہا نقصان کا سامنا کرنا پڑ رہا ہے' انجام کار اس نے اپنے سابقہ عمل سے رجوع کیا اور مسلمانوں کو خوش کرنے کے لئے اپنے صرف خاص سے شہر خان بالق میں ایک مسجد تعمیر کرائی' جس میں بیک وقت ایک ہزار آدمی نماز ادا کرسکتے تھے۔ یہ بھی کہا جاتا ہے کہ اس نے اپنی حکومت میں احمد بناکتی نامی ایک مسلم وزیر بھی متعین کیا' دوسری طرف چین میں مستقل سکونت اختیار کرنے والے مسلمانوں نے چینی زبان وادب کا علم حاصل کیا اور وہ سرکاری نوکریوں کے امتحانات میں کامیابی حاصل کرکے اونچے اونچے عہدوں پر فائز ہوئے۔ انہیں لوگوں میں "بوشاو تشع" نامی ایک شخص تھا جسے اس کی علمی صلاحیتوں کی بنیاد پر قاضی مقرر کیا گیا تھا' کلاسیکی چینی زبان میں اس کا ایک دیوان ابھی تک محفوظ ہے' بوشاو تشع کا بھائی بوشاوکنج قبلائی خان کے وزیر اعظم کا سکریٹری تھا۔

یوان خاندان کے مصاحبین کے ضمن میں سیکڑوں ایسے مسلمانوں کا تذکرہ ہے جنہوں نے اپنی محنت و مشقت کے سہارے بڑے بڑے عہدے حاصل کیے تھے۔ انہیں لوگوں میں ایک شخص "جمال الدین فلکی" تھا جس نے ایک ایسی نئی جنتری تیار کی تھی' جس میں ستاروں اور برجوں کے نام عربی زبان میں درج

تھے۔

مشہور چینی شاعر سعد اللہ بھی انہیں لوگوں میں ایک تھا' چینی باشندے اسے "تیان شی" یا "تشی تشائی" کے نام سے جانتے ہیں۔ اس شخص نے اپنی کدوکاوش سے بڑے بڑے عہدے حاصل کئے یہاں تک کہ اسے شہر "چینکو" میں محکمہ آبادکاری اور بلدیات کا افسر مقرر کیا گیا۔ چینی تاریخ میں اس کے بارے میں درج ہے کہ "تیان تشی نے بازاروں کا دورہ کیا اور ناپ تول کے پیمانوں کی تحدید کی' انجام کار اس کے زمانے میں خرید و فروخت کے معاملات درست ہو گئے اور بازاروں میں مکمل باضابطگی کا دور دورہ ہو گیا۔

مذکورہ بالا لوگوں میں ایسی شہرت اور مقبولیت کسی کو حاصل نہیں ہوئی جیسی عمر شمس الدین الملقب بہ سید رحل کو حاصل تھی' کہا جاتا ہے کہ وہ بخارا سے چین آئے تھے اور اپنی خداداد صلاحیتوں کی بنا پر قبلائی خان کے دربار میں بہت جلد اہم مناصب پر فائز ہو گئے' انہیں محکمہ خزانہ کا وزیر مقرر کیا گیا' بعد میں جب بادشاہ نے صوبہ یُنان کو فتح کر کے اپنی مملکت میں ضم کر لیا تو سید رحل کو اس صوبہ کا گورنر مقرر کیا گیا' سید رحل کی وفات ۱۲۷۹ء میں ہوئی - تھامس آرنلڈ اپنی کتاب میں لکھتا ہے کہ "سید رحل انتہائی زیرک اور عادل گورنر تھا اور اس نے یونان میں جتنی مسجدیں تعمیر کیں اتنی ہی کنفیوشش کے پجاریوں کے لئے عبادت گاہیں بھی بنوائیں"۔

بادشاہ چینی زبان میں اسے "سای تبتشی" کہہ کر پکارتا تھا' جو سید رحل کا لفظی ترجمہ ہے۔ وفات کے وقت سید رحل کے چار لڑکے اور نو پوتے تھے جن میں ان کا لڑکا ناصر الدین سب سے زیادہ نمایاں اور ممتاز تھا۔ ابتداء میں اسے صوبہ شانسی کا گورنر مقرر کیا گیا لیکن بہت جلد ذاتی صلاحیتوں کی بنیاد پر اسے یُنان جیسے اہم صوبے کا گورنر بنا دیا گیا جہاں پر اس کی ۱۲۹۲ء میں وفات ہو گئی' اس کے دوسرے بھائی اور بھتیجے بھی اہم عہدوں پر فائز رہے۔ ناصر الدین کا ایک پوتا

"تاتشویاماجو" تھا جو چین میں ایک زبردست فقیہ اور عالم کی حیثیت سے مشہور ہے اس کی کتاب ابرۃ الاسلام المقناطیسیۃ ابھی تک مقبول خاص وعام ہے۔

تھامس آرنلڈ کے مطابق سید رحل کے خاندان نے چین میں اسلام کی جڑوں کو مضبوط بنانے میں اہم کردار ادا کیا' ان کے پوتے نے ۱۲۳۵ء میں شہنشاہ وقت سے یہ بات تسلیم کروالی تھی کہ اسلام ہی دین برحق ہے' اور آج تک اسلام کے بارے میں یہ تاثر کم وبیش قائم ہے۔ اسی خانوادے کے ایک شخص کو ۱۴۳۰ء میں شہنشاہ وقت نے نانکین اور سنیانغو میں متعدد مساجد قائم کرنے کی اجازت دے دی تھی۔

خاندان یوان کے آخری ایام میں مشہور عربی سیاح ابن بطوطہ نے چین کا سفر کیا' جیسا کہ تاریخ کی کتابوں سے ثابت ہے کہ ابن بطوطہ نے یہ سفر سلطان تغلق کے حکم سے کیا تھا' ابن بطوطہ اسی واقعہ کی طرف اشارہ کرتے ہوئے لکھتا ہے:

"شاہ چین نے سلطان ہند کے پاس سو لونڈی اور غلام' پانچ سو ریشمی کپڑے جن میں سو شہر زیتون میں اور شہر خنساء میں بنے گئے تھے' پانچ سو من مشک' پانچ عدد ہیرے جواہرات جڑے ہوئے کپڑے اور پانچ سنہری ترکش اور پانچ تلواریں اس درخواست کے ساتھ بھیجیں کہ وہ اسے "سہیل" کے پاس بدھوں کا مندر بنانے کی اجازت دیدے۔"

جب یہ تحائف سلطان کے پاس پہنچے تو مذکورہ درخواست کو بادشاہ نے یہ کہہ کر ٹھکرا دیا کہ ارض اسلام پر مندر بنانے کی اجازت صرف جزیہ ادا کرنے والے غیر مسلموں کو ہی دی جا سکتی ہے۔

بہر حال ہدایا و تحائف کا بدلہ سلطان نے بیش قیمت سامانوں کے ذریعہ دیا اور ابن بطوطہ کو مختلف ساز و سامان کے ساتھ چین کی طرف روانہ کیا'

سمندر کی راہ سے جب ابن بطوطہ چین کے شہر "تسی تون" پہنچا تو اس کا استقبال اسی شخص نے کیا جو شاہ چین کا تحفہ لے کر سلطان تغلق کے پاس آیا تھا، وہاں پہنچ کر ابن بطوطہ نے جن معزز مسلم شخصیتوں سے ملاقاتیں کیں ان میں مسلمانوں کے قاضی تاج الدین اردویلی، شیخ الاسلام کمال الدین عبداللہ اصفہانی اور مشہور تاجر شرف الدین تبریزی خاص طور سے قابل ذکر ہیں۔

ابن بطوطہ کے بقول ارض کفار میں آباد ان مسلم تاجروں کے پاس جب کوئی پردیسی مسلمان آنکلتا ہے تو خیرات زکوٰۃ کے پیسوں سے یہ تجار اس کو مالا مال کر دیتے ہیں، اور وہ مسافر وہاں سے انہیں کی طرح مالدار ہو کر لوٹتا ہے۔

شاہ چین سے ملاقات کے قبل ابن بطوطہ نے چین کا بالخصوص اس کے جنوبی علاقوں کا سفر کیا اور اس نے لکھا ہے کہ اس نے ان علاقوں میں جگہ جگہ مسلمانوں کے شہر دیکھے جن کی آبادیاں عام طور سے الگ تھلگ اور منفرد ہوتی ہیں نیز اپنے ان شہروں میں مسلمانوں نے ادائیگی نماز کے لئے مساجد بنا رکھی ہیں۔ مقامی آبادی عام طور سے ان کو عزت اور عظمت کی نگاہ سے دیکھتی ہے لیکن جب ابن بطوطہ چین کی راجدھانی 'خان بالق' پہنچا تو اس نے وہاں پر کسی قاضی اور امام کے پائے جانے کا ذکر نہیں کیا ہے، اس نے 'خان بالق' میں صرف شیخ برہان الدین کی موجودگی کے بارے میں لکھا ہے، بہر حال اس بات سے اندازہ ہوتا ہے کہ شیخ کے ارد گرد مسلمانوں کی تھوڑی بہت تعداد ضرور رہی ہوگی۔
ابن بطوطہ اور اس کے دیگر ساتھیوں اور سیاحوں نے جو کچھ چینی مسلمانوں کے بارے میں لکھا ہے اس کا خلاصہ یوں کیا جا سکتا ہے کہ چین میں مسلمانوں کی قابل لحاظ تعداد باعزت طریقے سے سکونت پذیر ہے اور ان کی سرگرمیاں بالعموم تجارت کی حد تک محدود ہیں اور عام طور سے وہ ساحلی علاقوں میں آباد ہیں، جہاں کشتیاں لنگر انداز یا روانہ ہوتی ہیں نیز ان کی آبادی عربوں، ایرانیوں اور ترکوں پر مشتمل ہے۔ ابن بطوطہ نے چینی باشندوں کی کسی مسلم آبادی کا تذکرہ

نہیں کیا ہے- اس سے اندازہ ہوتا ہے کہ اس وقت تک اسلام کی جڑیں سرزمین چین پر مضبوطی سے نہیں جمی تھیں اور مقامی آبادی کا رویہ اسلام کے تئیں بے گانگی اور اجنبیت کا تھا-

شاہی خاندان "یوان" کے بعد "منگ خاندان" نے حکومت کی باگ ڈور سنبھالی- اس خاندان کا رویہ غیر ملکیوں کے لئے بہت اچھا نہیں تھا اور اس کی بنیادی پالیسی یہ تھی کہ چینیوں کو ہر میدان میں آگے بڑھنا چاہئے خواہ وہ تجارت کا میدان ہو یا صنعت و حرفت کا- اس پالیسی کی وجہ سے اگرچہ چینی مسلمانوں کا رشتۂ اتصال اسلامی دنیا کے مسلمانوں سے ٹوٹ گیا لیکن اس سے سب سے بڑا فائدہ یہ ہوا کہ چینی مسلمان مقامی آبادی سے قریب ہونے لگے اور انہوں نے چینی عورتوں سے شادیاں کیں اور بعض مقامی رسوم وعادات کو اپنا لیا-

بہر حال خاندان منگ کی مذکورہ پالیسی مسلمانوں کے خلاف ہرگز نہیں تھی اس لئے کہ اسی زمانہ میں سیکڑوں مسجدیں حکومت کے تعاون سے تعمیر ہوئیں- اس دور میں جو مسلمان نمایاں ہوئے ان میں "تشنگ مو" نامی شخص کا مقام سب سے بلند ہے- روایت ہے کہ اس نے سات بار اپنے عظیم الشان اور تجارتی بحری بیڑے کو لے کر ۳۵ ملکوں کا دورہ کیا' اس کارنامہ کی مثال تاریخ میں اس سے قبل کہیں اور نہیں ملتی-

اسی کے ساتھ ساتھ منگ خاندان نے مغربی چین کے صوبوں کے مسلم امراء سے اپنے تعلقات بہتر کئے اور تیموری حکمرانوں کی سلطنتوں میں اپنے سفیر بھیجے' کہا جاتا ہے کہ سمرقند کے ایک امیر شاہ رخ بہادر نے ایک چینی سفیر کو اپنے دربار میں بلایا اور اسے عربی اور فارسی زبانوں میں ایک پیغام دے کر حکم دیا کہ وہ اسے شاہ چین تک پہنچا دے- اس پیغام میں امیر مذکور نے شاہ چین کو اسلام کی دعوت دی تھی' عبدالرزاق سمرقندی نے اپنی کتاب مطلع السعدین ومجمع البحرین میں اس پیغام کا ذکر کیا ہے- تھامس آرنلڈ نے اپنی کتاب

بدعوة الی الاسلام میں مذکورہ پیغام درج کیا ہے بلکہ اس نے پیغام کو اس کہانی کی بنیاد بنایا ہے جس میں یہ کہا گیا ہے کہ چین کے ایک حکمران نے اسلام قبول بھی کر لیا تھا۔

خاندان منگ کی تاریخ کے مطابق پندرہویں صدی کے آخر اور سولہویں صدی عیسوی کے آغاز میں سید علی اکبر نامی ایک شخص نے پیکنگ میں کئی سال گذارے تھے اور یہاں کے مسلمانوں کے حالات کا جائزہ لیا تھا' اس کا کہنا ہے کہ چین میں مسلمانوں کی بہت بڑی تعداد اقامت گزیں ہے' صرف ''شہر کنگفو'' میں ۳۰ ہزار مسلم خاندان آباد ہیں' یہ مسلمان نہ کوئی ٹیکس ادا کرتے ہیں اور نہ ان پر کسی طرح کی پابندی ہے بلکہ ان پر بادشاہ کی نظر خاص ہے اور اس نے ان کو مفت میں زمینیں دے رکھی ہیں۔ اسی کے ساتھ ساتھ چینی عوام بھی مسلمانوں کو عزت اور تکریم کی نگاہ سے دیکھتے ہیں اور کسی کے مسلمان ہونے پر کوئی پابندی نہیں ہے۔ سید علی اکبر کے بقول دارالسلطنت میں چار بڑی مسجدیں ہیں اور دوسرے صوبوں میں تقریباً ۳۰ مسجدیں ایسی ہیں جن کو شاہی خرچ سے بنوایا گیا ہے۔

خاندان منگ کے بعد چینی قیادت اور سیادت کی باگ ڈور خاندان مانتشو (۱۶۴۴-۱۹۱۱ء) کے ہاتھوں میں آئی۔ اسی دور میں چینی مسلمانوں نے فکر و فن اور علم و معرفت کے میدانوں میں گرانقدر خدمات انجام دیں' اس زمانہ میں علوم قرآن' حدیث و فقہ اور توحید کے بلندپایہ عالم پیدا ہوئے جن کی کتابوں کی تعداد (جبکہ اکثر نیست و نابود ہو گئی ہیں) بے شمار ہیں۔

ان عالموں میں ''شیخ وانج دای یو (۱۵۶۰-۱۶۶۰ء) شیخ مانتشو (۱۶۴۰-۱۷۱۱ء) شیخ لیو تہ (۱۶۵۵-۱۷۴۵ء) اور شیخ مافوتشو (۱۷۹۴-۱۸۷۳ء) خصوصیت سے قابل ذکر ہیں۔ شیخ وانج دای یو پہلے عالم ہیں جنہوں نے اسلامی تعلیمات کو چینی زبان میں منتقل کیا اور ان کی تصنیفات میں الاجوبة الصحیحة علی الدین

الحق اور حقیقة الاسلام کو آج بھی کافی شہرت و مقبولیت حاصل ہے۔ ثانی الذکر عالم شیخ "ماتشو" کی کتاب ارشاد الاسلام دس ضخیم جلدوں پر مشتمل ہے اور اب تک اس کے کئی ایڈیشن شائع ہو چکے ہیں۔ شیخ لیو تھہ کی تصنیفات کی تعداد بھی اچھی خاصی ہے جن میں ۶ جلدوں پر مشتمل حقائق الاسلام، ۲۰ جلدوں پر مشتمل سیرة خاتم الانبیاء اور ۲۰ جلدوں پر مشتمل احکام الاسلام کو نمایاں مقام حاصل ہے۔ شیخ ما فو تشو بھی ایک نکتہ رس فقیہ اور بلند پایہ مصنف تھے، درس و تدریس ان کی زندگی کا خاص مشغلہ تھا ان کی کتابیں خلاصة اصول الدین الاربعة، مقصد الحیاة، تعریف روح الاسلام اور احکام الدین آج علمی حلقوں کی توجہ کا مرکز ہیں۔

اس دور کی نمایاں خصوصیتوں میں سے ایک یہ ہے کہ چینی مسلمانوں نے خود کو "محمدیون" کے لقب سے ملقب کیا اور اپنے عربی ناموں کے ساتھ ساتھ چینی ناموں کو بھی جوڑنے لگے بلکہ بعض عربی ناموں کی شکل چینی لہجے سے ہم آہنگ ہو کر اتنی زیادہ بدل گئی کہ آج ان کی شناخت مشکل ہے۔ مثلاً لفظ محمود جب چینی زبان میں منتقل ہوا تو "ما" ہو گیا اسی طرح محمد "مو"، سعد الدین "سا"، نصر الدین "نا" اور نور الدین "نو" ہو گیا۔ اس عہد کی دوسری خصوصیت یہ ہے کہ مسلم آبادی چین کے جنوبی خطوں اور ساحلی علاقوں سے نکل کر مغرب اور شمال کے اطراف و جوانب میں پھیل گئی، آج ترکستان کے مسلمان اسی پھیلاؤ کا نتیجہ ہیں نیز اوزبیک، قازق اور تاتاری قبائل ماوراء النہر سے آکر چین کے شمالی اور مغربی علاقوں میں آباد ہو گئے۔

بہر حال اس نقل مکانی میں عربی اور ایرانی النسل مسلمانوں نے کافی دلچسپی دکھائی اور اپنی قومیت کو لفظ "ھوی" سے نمایاں کیا، چونکہ مذکورہ مسلمانوں کی آبادی ترکوں اور اوزبیکوں کی طرح کسی خاص علاقے میں محدود نہیں تھی اس لئے یہ مسلمان تحفظ اور عدم تحفظ کی پرواکئے بغیر بعض دیگر علاقوں میں پھیل گئے

اور چینی سماج میں انہوں نے اپنے آپ کو پوری طرح ضم کر دیا۔ ناموں کو چینی بنانے کی تحریک اسی حقیقت کا ایک مظہر ہے۔ اس پھیلاؤ کے نتیجے میں مسلمانوں کے دائرہ کار میں کافی تنوع پیدا ہو گیا۔ مثلاً جنوبی چین کے مسلمان اگر تجارت کے ذریعہ کسب معاش کرتے تھے تو شمالی چین کے مسلمانوں کا ذریعہ آمدنی زراعت اور گلہ بانی تھا لیکن اس دور کے مسلمانوں میں خاص تبدیلی یہ پیدا ہوئی کہ ان کے دلوں میں اپنے ہم وطنوں کی طرح اپنے حقوق کا احساس پیدا ہوا جس کے نتیجے میں انہوں نے کئی مرتبہ حکومت وقت کے ظلم واستبداد کے خلاف بغاوت کی اور نقصان اور تباہی وبربادی کو انگیز کرنے کے باوجود اپنے موقف کو نہیں چھوڑا اور اس طرح عام چینیوں کے دل میں یہ بات جم گئی کہ مسلمان ظلم واستحصال کو کسی مرحلے پر برداشت نہیں کر سکتے۔

''منیج خاندان'' کی علیحدگی پسندانہ پالیسی کو ''مانشو خاندان'' نے بھی برقرار رکھا جس کی وجہ سے چینی مسلمانوں کا عالم اسلام سے اتصال باقی نہیں رہ گیا۔ مزید برآں ایران میں ''صفوی حکومت'' کے قیام نے بھی چین اور عالم اسلام کے باہمی تعلقات کو کافی دھچکا پہنچایا اس لئے کہ چین کے مسلمانوں کی اکثریت سنی مسلک کی پیرو تھی' نیز خلافت عثمانیہ کو یورپی فتوحات اور عالم عربی کی تسخیر نے اتنا مشغول کر رکھا تھا کہ اس کے پاس اتنی فرصت نہیں تھی کہ وہ چینی مسلمانوں کے مسائل ومشکلات پر کوئی توجہ دے سکتی۔ ''خاندان مانشو'' کی حکومت کے نصف آخر کے دوران جب چینی مسلمان ظلم وبربریت کا شکار ہو رہے تھے اس وقت عثمانی خلفاء اپنی حرم سراؤں میں داد عیش دے رہے تھے' انجام کار ان مظلوم مسلمانوں نے تن تنہا اپنی ایمانی قوت کے بل بوتے پر چین کی مذکورہ ظالم حکومت کا مقابلہ کیا۔

خاندان مانشو کی حکومت کے چار سال بعد یعنی ۱۶۴۸ء میں ''ہانچ تشوفو'' کے مسلمانوں نے اسلامیان چین کی تاریخ میں پہلی مرتبہ حکومت کے

خلاف مسلح بغاوت کی' ان کا مطالبہ تھا مذہبی آزادی کو بحال کیا جائے اور مذہب کی بنیاد پر ان سے کوئی امتیازی سلوک نہ کیا جائے' اس بغاوت کا اثر "مانتشو حکمراں" یورنج تشین پر اس قدر ہوا کہ اس نے ۱۷۳۱ء میں مسلمانوں کو راضی کرنے کے لئے یہ بیان جاری کیا کہ :

"میری نگاہ میں مسلمان میری اولاد کی طرح ہیں' ان کی طرف میں باقی رعایا کی طرح دیکھتا ہوں- میرے نزدیک مسلمان اور غیر مسلمان میں کوئی فرق نہیں ہے' مجھے اس بات کی خبر مل چکی ہے کہ بعض افسروں نے مذہب' بودوباش اور بول چال کی بنیاد پر مسلمانوں کو پریشان کیا ہے' مجھے یہ بھی معلوم ہوا کہ میرے بعض کارپردازوں نے مسلمانوں پر سرکشی کی' غرور اور بغاوت کا الزام لگایا ہے بلکہ دبے لفظوں میں مجھ سے مطالبہ کیا ہے کہ میں مسلمانوں کے خلاف سخت تدابیر اختیار کروں لیکن تحقیق و تفتیش کے بعد مجھے معلوم ہوا کہ ان الزامات اور تہمتوں کی کوئی بنیاد نہیں ہے"

اس نے مزید کہا کہ :

آج کے بعد سے مسلمانوں کے ساتھ ایک معزز اور سرفراز شہری جیسا سلوک کیا جائے گا نیز میرا دامن حکومت ان کے لئے اتنا ہی کشادہ ہے جتنا چینیوں کے لئے"

اس نے اس موقع پر یہ بھی کہا کہ :

"چینی مسلمان سرکاری نوکریوں کے امتحانات کو بالکل اسی طرح پاس کرتے ہیں جیسے کہ ان کے دوسرے ہموطن اور قانون کی عائد کردہ ذمہ داریوں کو سنبھالنے میں وہ کسی سے پیچھے نہیں ہیں-"

اس بیان کے صادر ہونے کے بعد تیس سال تک مسلمانوں کو کسی نئی آفت کا سامنا نہیں کرنا پڑا لیکن شہنشاہ کین لنگ کے دور میں چین کے شمال مغرب میں کاشغر کے مسلمانوں نے جب حکومت کی زیادتیوں کے خلاف نعرہ جہاد بلند کیا تو بادشاہ مذکور نے ان کی بغاوت کو کچلنے کے لئے چینی ترکوں کا سہارا لیا۔ اس مہم کی کامیابی کے صلے کے طور پر بادشاہ نے ترکوں پر اپنے لطف و عنایت کے دروازے کھول دیے۔ بروم ہول نے اپنی کتاب المسلمون ودولة المانشو میں لکھتا ہے کہ بادشاہ نے ان ترکوں کے لئے پیکنگ میں عظیم الشان محل تعمیر کروایا تھا اور ان کے نماز اور قیدیوں کے پڑھنے کے لئے ایک مسجد بھی بنوائی تھی۔ ایک روایت یہ بھی ہے کہ کاشغر کے قیدیوں میں ایک خوبصورت لڑکی تھی جس کی محبت کے طفیل بادشاہ نے یہ مسجد بنوائی تھی تاکہ وہ اپنے محل سے اپنے علاقہ کے قیدیوں کو دیکھ سکے اور ان کے ساتھ نماز میں شریک ہو سکے۔ مذکورہ مسجد کی تعمیر ۶۴-۱۷۶۳ء کے دوران تکمیل پذیر ہوئی تھی' اس کے دروازے پر چار زبانوں میں قرآن کی آیات کو نقش کیا گیا ہے۔ چینی رسم الخط کو بادشاہ نے خود اپنے ہاتھوں سے لکھا ہے۔

کاشغر کی بغاوت کے بعد زنجاریا کے مسلمانوں نے بغاوت کی لیکن ۱۷۷۰ء میں شہنشاہ کین لنگ نے اسے خود دس ہزار فوجیوں کی مدد سے کچل دیا۔ زنجاریا کے باغی مسلمانوں کا مطالبہ بھی مذہبی آزادی تھا' روایت ہے کہ بعد میں ان دس ہزار فوجیوں نے مذہب اسلام کو گلے لگا لیا۔

جب اس طرح کی باغیانہ کاروائیاں سرزمین چین پر جاری تھیں مسلم حکمران اپنی اپنی حکومتوں میں خواب غفلت کا شکار تھے' اس کے برخلاف عیسائی حکمرانوں اور مشنریوں کی نگاہ چینی مسلمانوں کے ایک ایک عمل پر جمی ہوئی تھیں' مثلاً تھامس آرنلڈ چین میں حزو تب کے ایک پیغام رساں کے حوالہ سے لکھتا ہے کہ ۱۷۲۱ء میں مغربی اقوام کو یہ اچھی طرح معلوم ہو گیا تھا کہ چین میں مسلمانوں

کی تعداد میں برابر اضافہ ہو رہا ہے۔"

چینی مسلمانوں کے بارے میں ڈوھیلڈ کے قول کو نقل کرتے ہوئے آرنلڈ لکھتا ہے کہ چینی مسلمان اٹھارویں صدی میں اپنے مال و دولت کے سبب راہ ترقی پر گامزن تھے 'وہ اکثر بت پرستوں کے بچوں کو مہنگی قیمت پر خرید کر مسلمان بنالیا کرتے تھے ان بچوں کے والدین کو اس لین دین میں کوئی تکلف نہیں ہوتا تھا اس لئے کہ وہ ان کی پرورش پر غربت و محتاجی کے سبب قادر نہ تھے۔ جب صوبہ "تشنیج" میں قحط پڑا تو اس طرح کے دس ہزار لڑکوں کو مسلمانوں نے خریدا اور انہیں مسلمان بنالیا۔ مزید بر آں چینی مسلمان بالعموم اپنی ہم وطن غیر مسلم لڑکیوں سے شادی کرتے تھے' وہ بسا اوقات محلے کے محلے اور گاؤں کے گاؤں خرید لیا کرتے تھے' اس طرح ان کو چینی سماج میں ایک قابل لحاظ حیثیت حاصل تھی اور ان کی تعداد تیزی کے ساتھ بڑھ رہی تھی۔

اسی کے ساتھ ساتھ مسلمان اس طرح کے اقدامات بڑی ہوشیاری اور چالاکی کے ساتھ کر رہے تھے' انہوں نے اس بات کی بھرپور کوشش کی تھی کہ کوئی ایسا کام نہ کریں جو مقامی آبادی سے ان کو ممتاز یا نمایاں کردے یا جس سے ان کے ہموطنوں کی نگاہیں ان پر تعجب یا اجنبیت کے احساس کے ساتھ اٹھیں۔ یہی وجہ ہے کہ چینی گاؤں اور قصبوں کا دورہ کرتے ہوئے میں نے اکثر مسجدیں بغیر گنبد کے دیکھیں اور یہ بھی دیکھا کہ ان کا طرز تعمیر مکمل طور پر چینی ہے۔ یہاں تک کہ مسجد اور چینی عبادت گاہوں کے مابین کوئی فرق نہیں محسوس ہوتا' مثال کے طور پر اٹھارویں صدی عیسوی کی تعمیر شدہ مسجد "تنگی جان راسی" (خداوند بزرگ کا گھر) کو پیش کیا جاسکتا ہے۔ مجھے بتایا گیا کہ ایسا چینی باشندوں کے احساس اور ان کی برہمی اور ناپسندیدگی سے بچنے کی خاطر کیا گیا ہے اس لئے کہ چینی فطری طور پر اجنبی اور غیر ملکی چیزوں کو ناپسند کرتے ہیں۔

بود و باش اور رہن سہن کو دیکھ کر آپ چینی مسلمان اور چینی باشندوں

کے درمیان تمیز نہیں کر سکتے یہاں تک کہ کوئی بھی پہلی نظر میں کسی مسلمان کو پہچان نہیں سکتا اگرچہ سروں کا ڈھانکنا' ڈھیلے ڈھالے کپڑے پہننا اور بالوں کی پٹی بنانا مسلمانوں کے شعائر میں داخل ہے لیکن چین میں عمامہ اور ٹوپی کا استعمال صرف مسجد میں نماز پڑھتے وقت ہوتا ہے۔

انہیں سب باتوں کو سامنے رکھ کر تھامس آرنلڈ لکھتا ہے کہ چینی حکمرانوں نے ایک قانون کے تحت ہر مسجد میں ایک ایسی تختی رکھوادی تھی جس پر ''شہنشاہ جاوداں رہے'' لکھا ہوتا تھا اور جسے سامنے رکھ کر مسلمان سجدہ کیا کرتے تھے' حالانکہ چینی مسلمان چاہتے تو اسے بت پرستی کے مشابہ قرار دے کر اس سے بچ سکتے تھے لیکن انہوں نے بربنائے مصلحت ایسا نہیں کیا' یہاں تک کہ تاتاری علاقوں' جہاں مسلمانوں کو اکثریت حاصل تھی' کے مسلمان افسران اپنی وردیاں پہننے میں کوئی تردد نہیں محسوس کرتے تھے اور اپنی مونچھوں کو دوسرے اہلکاران حکومت کی طرح بڑھاتے تھے' اور چھٹی کے دنوں میں دوسرے افسروں کی طرح وہ بھی بادشاہ کے مجسمہ کے سامنے تین بار سجدہ ریز ہوتے تھے اور خاص موقعوں اور تیوہاروں کے آنے پر کنفیوشس کی عبادت گاہوں میں جاکر چینی رسم ورواج کے مطابق عبادت کرتے تھے' درحقیقت مسلمانوں نے ہر اس عمل سے گریز کیا جو حکومت وقت کے مذہب کے خلاف ہو اور اس کا خاطر خواہ نتیجہ یہ برآمد ہوا کہ چینی قوم کے دل میں اسلام کے خلاف اتنی شدید نفرت نہیں پیدا ہوئی جتنی کہ اسے یہودیوں اور عیسائیوں سے تھی۔

اس مصلحت پرستی کے باوجود ''خاندان مانشو'' کی حکومت مسلمانوں پر ظلم وستم کے پہاڑ توڑتی رہی یہاں تک کہ مجبور ہو کر مسلمانوں نے اس کے خلاف ہتھیار اٹھالیا اور صوبہ یونان' قالصو اور ترکستان میں بغاوت کی آگ بھڑک اٹھی' ان بغاوتوں کا مقابلہ قتل وغارتگری کے ذریعہ کیا گیا اور مسلمانوں کو خوب خوب موت کے گھاٹ اتارا گیا جس کے نتیجے میں مسلمانوں کی تعداد روز بروز کم

ہونے لگی۔

۱۸۵۷ء سے لے کر ۱۸۷۳ء تک مسلمانان چین نے پانچ زبردست لیکن ناکام بغاوتیں کیں۔ ان بغاوتوں کی اہمیت کا اندازہ ان کتابوں کے حجم سے ہو سکتا ہے جو آج بھی چینی کتب خانوں میں محفوظ ہیں۔ ۱۸۵۷ء میں "سوسی سان" کی قیادت میں صوبہ قالضو کے مسلمانوں نے جو بغاوت کی تھی اس کی تاریخ ۲۰ جلدوں پر مشتمل ہے۔ اسی طرح صوبہ سنکیانگ میں جو بغاوت ۱۸۲۵ء سے لے کر ۱۸۲۷ء تک ہوئی اس کی تاریخ ۸۰ جلدوں میں محفوظ ہے۔ ۱۸۵۵ء میں سلیمان دودین سیاؤ کی سرکردگی میں یونان کے مسلمانوں نے زبردست انقلاب لانے کی کوشش کی لیکن سترہ ماہ کی مسلسل چپقلش کے بعد انہیں مجبوراً ہتھیار ڈال دینا پڑا' اس کشمکش کی تاریخ ۵۰ جلدوں پر مشتمل ہے۔ اسی سال صوبہ سنکیانگ' قالضو اور شانسی کے مسلمانوں نے بھی بغاوت کی جس کی قیادت کی باگ ڈور یعقوب بک کے ہاتھوں میں تھی۔ یہ بغاوت تقریباً ۲۰ مہینے تک جاری رہی لیکن بالآخر ناکامی پر اس کا اختتام ہو گیا۔ اس بغاوت کے واقعات کو ۳۲۰ جلدوں میں قلم بند کیا گیا ہے۔

اگر صوبۂ یونان کی بغاوت پر ایک نظر ڈالیں تو اندازہ ہو گا کہ مسلمان کس قدر جفاکش اور بہادر تھے' اس بغاوت کا سبب یہ بتایا جاتا ہے کہ ۱۸۵۵ء میں بعض چینیوں اور مسلمانوں نے "تالی فو" نامی علاقے میں اتفاقاً چاندی کی ایک کان کھوج نکالی جب چینیوں نے اس کان کی ملکیت پر بلاشرکت غیرے قبضہ کرنا چاہا تو مسلمان خاموش نہیں رہے۔ نتیجۂ فریقین کے درمیان لڑائی چھڑ گئی اور دونوں طرف کے بہت سے لوگ مارے گئے' حاکم صوبہ نے چینیوں کی طرف داری کی اور بادشاہ سے مسلمانوں کے استیصال کا مطالبہ کیا' چنانچہ شاہی فوج بھی مسلمانوں کو سبق سکھانے کی غرض سے مذکورہ لڑائی میں شامل ہو گئی۔ مسلمانوں کی فوج نے ایک عالم دین "ماتیہ سنج" کی قیادت میں جم کر شاہی فوج کا مقابلہ کیا' ماتیہ سنج کے

دو کمانڈر ماسین (حسین) وودو دین سیا نے اس لڑائی میں نمایاں کردار ادا کیا اور انجام کار اسلامی افواج کو پہلے پہل زبردست کامیابی حاصل ہوئی اور شاہی فوج امان طلب کرنے پر مجبور ہو گئی لیکن بعد میں بادشاہ نے ایک چال چل کر عہدوں اور پیسوں کا لالچ دے کر مسلمانوں کو آپس میں لڑا دیا اس سازش کا شکار ماتیہ سنج اور ماسین ہو گئے لیکن دودین سیا مسلمانوں کی تائید اور غیبی مدد کے سہارے برابر چینیوں کے خلاف ثابت قدم رہا اور چینیوں کو صوبہ یونان کی سرحدوں کے پرے دھکیلتا رہا۔

اس سلسلے میں ایک دلچسپ واقعہ فرید وجدی کی کتاب دائرۃ معارف القرن العشرین میں مذکور ہے۔ فرید وجدی کے بقول ۱۸۷۰ء میں جب برطانوی کمانڈر سلیڈن اپنا سیاسی وفد لے کر چین پہنچا تو بعض مسلم رہنماؤں نے اس سے برما کے قریب اسلامی حکومت قائم کرنے میں مدد کی درخواست کی اور اس کے بدلے میں ہمیشہ اپنی وفاداری کا یقین دلایا۔ سلیڈن نے مسلمانوں کو اس موقعہ پر مشورہ دیا کہ وہ اپنے رہنما حسن بن سلطان سلیمان کو برطانوی حکومت سے بات چیت کرنے کے لئے انگلینڈ بھیجیں، حسن کا دورہ بہر حال ناکام رہا اور ۱۸۷۲ء میں جب وہ یُنان آیا تو اس وقت تک چینی افواج اپنا کام کر چکی تھیں اور تیس ہزار مسلمان اپنے خالق حقیقی سے جا ملے تھے۔ قابل ذکر بات یہ ہے کہ امیر حسن نے آستانہ (عثمانی خلفاء کی راجدھانی) جا کر سلطان عبدالعزیز سے بھی مدد کی درخواست کی تھی، مگر سلطان نے اپنی معذرت کا اظہار اس کے سامنے ہی انتہائی بے شرمی سے کر دیا۔

"مانشو" دور حکومت میں نہ صرف مسلمانوں کے گھروں، مسجدوں اور مال واسباب کو تباہ و برباد کیا گیا بلکہ گائے کے ذبیحہ پر پابندی لگا کر انہیں سور کا گوشت کھانے پر مجبور کیا گیا جس کی مسلمانوں نے سختی سے مزاحمت کی، ستم بالائے ستم یہ کہ مسلمانوں کو فریضۂ حج کی ادائیگی سے روک دیا گیا، اس کے

باوجود مسلمان حج بیت اللہ کرتے رہے لیکن جلد ہی حکومت نے یہ قانون نافذ کردیا کہ حاجیوں کو واپسی پر ملک کے اندر داخل نہیں ہونے دیا جائے گا اس حکم کے بعد چینی مسلمان اپنے بدلے میں فقراء و مساکین کو حج پر روانہ کرنے لگے' ان باتوں کے علاوہ مسلمانوں پر زبردست ٹیکس عائد کئے گئے اور انہیں طرح طرح کے جرمانوں کا سزاوار گردانا گیا' مثلاً "ینجشا" صوبہ کے مسلمانوں سے گھوڑوں' گایوں' اونٹوں' بھیڑوں' گھریلو پرندوں' نمک کی خرید و فروخت' کھانوں' لکڑیوں' چمڑوں' سبزیوں' جانوروں کے ذبیحہ' آبپاشی اور دنوائی پر ٹیکس لگایا جانے لگا۔

نمک کی تجارت پر امراء اور حکام کی مکمل اجارہ داری تھی' ہر شخص کو ایک مہینے میں تقریباً آدھا کلو نمک اس شرط پر ملتا تھا کہ وہ اسے کسی کو فروخت نہیں کر سکتا اگر کسی نے اس جرم کا بھول چوک سے ارتکاب کر لیا تو اسے کوڑوں یا کبھی کبھی موت کی سزا دی جاتی تھی' اگر کوئی مسلمان اپنا نمک بیچ دیتا تو اس کی موت یقینی تھی' چنانچہ اس زمانے میں یہ مثل مشہور تھی کہ ایک مسلمان کی قیمت مٹھی بھر نمک ہے۔

اس سے یہ بات بالکل واضح ہو جاتی ہے کہ اٹھارویں صدی کے اختتام تک مسلمانوں کی قدیم شان و شوکت اور عظمت و جلال کا سقوط ہو چکا تھا اب وہ مصالحانہ رویہ اپنا کر حکومت وقت سے سمجھوتہ کرنا چاہتے تھے' دوسری طرف مانشو حکومت اپنے جابرانہ طریقہ کار پر جمی ہوئی تھی اور وہ بہر صورت چاہتی تھی کہ مسلمانوں کو اس قدر کمزور کر دیا جائے کہ کبھی دوبارہ سر نہ اٹھا سکیں۔ آخر کار اپنے مقصد میں کامیابی کے بعد اس نے صلح کی پیش کش کی لیکن اس وقت تک مسلمانوں کے زخم اتنے گہرے ہو چکے تھے کہ ان کا اندمال ممکن نہ تھا۔

انیسویں صدی کے اواخر اور بیسویں صدی کے اوائل میں چینی مسلمانوں کے اندر از سر نو ثقافتی اور تعلیمی بیداری آئی اور ۱۹۰۳ء میں پیکنگ کی

جامع مسجد کے امام شیخ الیاس عبدالرحمٰن ورنج نے حکومت وقت کو ایک اسلامی مرکز کے قیام پر آمادہ کرلیا- پیکنگ شہر میں یہ اپنی نوعیت کا پہلا مدرسہ تھا جس میں چینی زبان کے ساتھ عربی زبان کا بھی درس دیا جاتا تھا نیز قرآن مجید کے چینی ترجمہ کو نصاب میں داخل کیا گیا تھا- اس مدرسہ کی سند کی بنیاد پر مسلمان بچوں کو سرکاری اسکولوں میں داخلہ مل جاتا تھا-

اسی زمانہ میں سلطان عبدالحمید نے چینی مسلمانوں کے معاملات میں اپنی دلچسپی کا اظہار کیا اور فرانسیسی انسائیکلوپیڈیا کے مطابق اس نے انور پاشا کی سرکردگی میں ۱۹۰۰ء کے اوائل میں ایک وفد چینی مسلمانوں کے حالات کا جائزہ لینے کی غرض سے چین بھیجا لیکن یہ مہم کامیاب نہیں ہو سکی- اسی سال پیکنگ کی جامع مسجد کے امام شیخ الیاس عبدالرحمٰن نے "آستانہ" کا دورہ کیا اور سلطان عبدالحمید سے مل کر اسے مشورہ دیا کہ وہ ایک اسلامی وفد چین بھیجے' سلطان نے مشورہ قبول کیا اور ہمارضا اور حسن حافظا نامی دو ترک باشندوں کو چین روانہ کیا جنہوں نے وہاں پہنچ کر "نیو جاہ" کی مسجد میں ایک مدرسہ قائم کیا جس میں ایک سو بیس لڑکوں نے پہلے پہل داخلہ لیا-

لیکن امن وسکون کا یہ دور اتنی دیر تک قائم نہیں رہ سکا جس میں مسلمانوں کے زخموں کا اندمال ہو سکتا' اس لیئے کہ "مانشو خاندان" جلد ہی فتنہ وفساد' ہنگامہ وشورش کا شکار ہو گیا جس کا زبردست اثر مسلمانوں کی خاموش جدوجہد پر پڑا- یہ وہ زمانہ تھا جب چینی فوجیں جاپان سے شکست کھاچکی تھیں نیز یورپی ممالک اور امریکہ دونوں چین کا حصہ بخرہ کرنے پر تلے ہوئے تھے' اس بحران میں چینی مسلمانوں نے باغیوں کا بھرپور ساتھ دیا اس لئے کہ "خاندان مانشو" کا دور کسی مرحلہ پر بھی ان کے حق میں مفید نہیں تھا' انجام کار شمال' جنوب اور مغرب میں انقلاب کے شعلے بھڑک اٹھے اور چینیوں نے شہنشاہیت کے طوق کو اتار پھینکنے کے لئے اپنی ساری کوششیں صرف کردیں' ۱۹۱۲ء کے اس انقلاب کے بعد چینی مسلمانوں کی زندگی میں ایک نئے دور کا آغاز ہوا- (جاری)

اسلام

اور

عصر جدید

(سه ماهی)

مدیر

عمادالحسن آزاد فاروقی

ذاکر حسین انسٹی ٹیوٹ آف اسلامک اسٹڈیز

جامعه ملّیه اسلامیه ، جامعه نگر ،نئی دهلی.۱۱۰۰۲۵

اسلام اور عصر جدید

سہ ماہی

جنوری، اپریل، جولائی اور اکتوبر میں شائع ہوتا ہے

جلد ۳۰ اکتوبر ۱۹۹۸ء شمارہ ۴

سالانہ قیمت

ہندوستان کے لیے ساٹھ روپے فی شمارہ پندرہ روپے

پاکستان اور بنگلہ دیش کے لیے اسّی روپے فی شمارہ بیس روپے

دوسرے ملکوں کے لئے دس امریکی ڈالر یا اس کے مساوی رقم

(غیر ملکوں کا محصول اس کے علاوہ ہوگا)

حیاتی رکنیت : ۵۰۰ روپے

غیر ممالک سے ۱۵۰ ڈالر

طابع اور ناشر
ڈاکٹر صغرا مہدی

مطبوعہ
لبرٹی آرٹ پریس، دریا گنج، نئی دہلی

فہرست مضامین

اداریہ

راقم السطور کو گاہے بہ گاہے بزرگوں کے مزارات پر حاضری کا بھی موقع نصیب ہوتا رہا ہے۔ ایسے ہی ایک موقع پر حضرت نظام الدین اولیاء کے آستانے پر فاتحہ سے فراغت کے بعد جب واپسی کے لئے باہر آنا چاہا تو دروازے پر ہی گداگروں اور مانگنے والوں کی ایک جماعت سے مڈبھیڑ ہوئی۔ اس گروہ کے افراد کی زبوں حالی، پست جذبات و احساسات سے ان کے مسخ شدہ خدوخال اور ان کے اندر انسانیت کی گراوٹ کو دیکھ کر طبیعت لرز گئی۔ معاً یہ خیال آیا کہ ابھی جس شخصیت کے مزار پر فاتحہ سے فارغ ہوا ہوں وہ بھی ایک انسان تھے اور انسان کی اولاد تھے۔ جب وہ پیدا ہوئے ہوں گے تو وہ بھی کسی بھی نوزائیدہ بچے کی طرح بے بس اور ارتقاء کے اولین مراحل پر واقع مخلوق ہوں گے۔ لیکن ایک انسانی زندگی کی مختصر مدت میں انہوں نے وہ مقام حاصل کر لیا کہ آج سات سو سال بعد بھی لوگ دور دور سے ان کے مزار پر فاتحہ پڑھنے اور ان کے وسیلے سے دعائیں مانگنے آتے ہیں۔ کتنے ہیں جو ان کے دربار میں آکر انتہائے عقیدت میں زمیں بوس ہوتے ہیں، ان کے مزار پر پھول اور شیرینی چڑھاتے ہیں۔ اس کی چوکھٹ اور دیواروں کو چومتے ہیں۔

رض ہر طرح اپنی انتہائی عقیدت اور احترام کا اظہار کرتے ہیں۔

دوسری طرف یہ گداگر ہیں۔یہ بھی نوعِ انسان سے ہی تعلق رکھتے ں۔ان کی پیدائش کے وقت اِس نوزائیدہ اور اُس نوزائیدہ میں اپنی سادگی' صومیت اور خلقت کی ابتدائی صورت میں ہونے کے لحاظ سے کچھ ایسا زیادہ رق نہیں رہا ہوگا لیکن ایک بچہ اپنے رجحان' لگن اور شوق سے ترقی کر کے بسی عظیم شخصیت کے مرتبے پر پہنچ گیا اور دوسرا اپنے مطمحِ نظر کے طفیل کیسی ستی میں گرفتار ہے۔

وہی ایک مختصر زندگی کا وقفہ دونوں کو حاصل ہوا لیکن ایک نے اس کو نسانی ترقی کے اعلیٰ ترین مدارج کے حصول میں لگایا اور اس میں ایک بلند مقام حاصل کیا اور دوسرے نے اس کو اپنی جبلی خواہشات کے پورے ہونے سے یادہ اور کسی مصرف کا نہیں سمجھا۔کسی شاعر نے کیا خوب کہا ہے:

آدمی زاد طرفہ معجونیست
از فرشتہ سرشتہ وحیواں
گر کند میل ایں شود کم ازیں
گر کند میل آں شود بہ ازاں

(آدمی بھی طرفہ معجون چیز ہے۔فرشتہ اور حیوان دونوں کی صفات سے گوندھا ہوا۔اگر اِدھر یعنی حیوانیت کی طرف رخ کرتا ہے تو حیوان سے بھی پست پہنچ جاتا ہے اور اگر اُدھر یعنی فرشتہ صفتی کی سمت چلے تو فرشتوں کو بھی پیچھے چھوڑ جائے۔)

قدرت نے انسان کو جملہ کائنات کا مظہر کلی بنا کر اس کے اندر ہر طرح کی صفات رکھ دی ہیں۔ اب یہ خود انسان کے اپنے رجحان اور ارادے اور مشیت الٰہی کے پُراسرار سلسلے پر مبنی ہے کو کون کدھر کا رخ کرتا ہے اور اس میں کیا کمال حاصل کرتا ہے۔ البتہ اتنا ضرور کہا جاسکتا ہے کہ ہر انسان کی زندگی اس کے اپنے رجحان اور مطمح نظر کے تابع ہوتی ہے۔ مشہور مثل ہے قیمة المرء همته (انسان کی قیمت اس کے حوصلے کے مطابق ہوتی ہے)
عارف رومیؒ فرماتے ہیں:

جنبش ہر ذرہ باصل خود است
ہرچہ کند میل کسے آں شود
جان ودل از جذبۂ میل وہوس
ہم صفت دلبر وجاناں شود

(ہر ذرہ کی حرکت اپنی اصل کی طرف ہے۔ ہر آدمی، جس کا جو رجحان ہو، وہی بن جاتا ہے۔ یعنی رجحان اور شوق کے تحت جان و دل، محبوب کے ہمرنگ ہو جاتے ہیں۔)

عماد الحسن آزاد فاروقی

عبید اللہ فہد فلاحی

علامہ ابن خلدون کا فلسفۂ تاریخ

علامہ عبدالرحمٰن بن محمد بن خلدون (۱۳۳۲ء تا ۱۴۰۶ء / ۷۳۲ تا ۸۰۸ھ) تاریخ اسلام میں اپنی دو علمی فتوحات کی بدولت نہایت ممتاز اور منفرد شخصیت کے حامل سمجھے جاتے ہیں:

نظریۂ علم العمران جسے دور جدید میں سوشیالوجی کے نام سے موسوم کیا جاتا ہے۔ علامہ کا یہ معروفِ عالم نظریہ ان کی کتاب العِبَر کی پہلی جلد میں، جو مقدمہ ابن خلدون کے نام سے مشہور ہے، تفصیل سے ملتا ہے۔ اس نظریۂ سے متعلق علامہ کے افکار و نظریات، اصول و مبادی اور مشاہدات و تجربات ان کے تبحرانہ تخصص، خداداد عبقریت اور الہامی ذکاوت و فطانت کی بیّن دلیل ہیں۔ معاشرتی و اجتماعی مظاہر سے متعلق ان مباحث نے علامہ کو شہرت دوام عطا کی اور انہیں دنیا کے مفکرین اور فکری و نظریاتی قائدین کی فہرست میں ممتاز مقام اور منفرد حیثیت بخشی۔ علم العمران کی اس بحث نے تاریخ افکار و علوم انسانی میں ایک ایسے نئے علم کا اضافہ کیا جس کا اس سے

ڈاکٹر عبید اللہ فہد فلاحی، ریڈر شعبۂ اسلامک اسٹڈیز، علی گڑھ مسلم یونیورسٹی، علی گڑھ

پہلے تصور بھی نہیں کیا جا سکتا تھا' یعنی سماجی و معاشرتی مظاہرہ کا ایسے محکم اور مستقل قوانین کا پابند ہونا جو ان قوانین سے مشابہ ہیں جن کی مظاہر فطرت پر حکمرانی ہے' اور پھر انہیں غیر الہامی علوم کے دائرہ میں رکھ کر معاشرۂ انسانی کے مطالعہ میں شامل کرنا- یہ وہ علمی کارنامہ ہے جس میں نہ صرف یہ کہ تاریخ اسلام میں بلکہ پوری انسانی تاریخ میں ماقبل ومابعد کوئی مصنف' مفکر اور نظریہ ساز ان کا شریک اور ہم سر نہیں ہے-(۱)

کتاب العِبَر کے موضوعات

دوسری علمی فتح کی بنیاد ہے عرب اور بربر اقوام کی تاریخ-اس موضوع پر علامہ نے کتاب العِبَر کی دوسری اور تیسری کتاب کو وقف کیا ہے(۲) پہلی کتاب مقدمہ ابن خلدون بنیادی طور پر تین حصوں پر مشتمل ہے:

القسم الاول' یہ مقدمہ کا خطبہ' دیباچہ ہے جو تقریباً سات صفحات پر مشتمل ہے-

القسم الثانی' تقریباً تیس صفحات پر مشتمل تمہید ہے-مصنف نے اس کا عنوان رکھا ہے: "المقدمة فی فضل علم التاريخ وتحقيق مذاهبه والالماع لما يعرض للمؤرّخين من المغالط والاوهام ونكر شئی من اسبابها" یعنی علم تاریخ کی فضیلت' اس کے مختلف مسالک ورجحانات کی تحقیق اور مورخین کی غلط فہمیوں' غلط بیانیوں اور ان کے اسباب وعوامل کے تجزیہ پر مشتمل مقدمہ-

القسم الثالث' تیسرا اور بنیادی حصہ جسے مصنف نے الکتاب الاول کا نام دیا ہے اور اس کا عنوان اس طرح قائم کیا ہے:

"فی طبيعة العمران فی الخليقة وما يعرض فيها من البدو

والحضر والتغلّب والكسب والمعاش والصّنائع والعلوم ونحوها وما لذالك من العلل والأسباب" یعنی عالم خلقت میں معاشرہ کا مزاج اور اس میں بدوی، شہری، غلبہ و تسلط، کسب و معاش، صنعتوں اور علوم و فنون وغیرہ اور ان کے متعلق سے اسباب اور علتوں کا بیان۔

مقدمہ کا یہ تیسرا حصہ تقریباً ساڑھے چھ سو صفحات پر مشتمل ہے اور سب سے اہم اور گراں مایہ بحثیں اسی حصہ میں شامل ہیں۔ اس تیسرے حصہ میں بھی سات صفحات پر پھیلی ہوئی ایک تمہید اور چھ بنیادی بحثیں شامل ہیں۔ فاضل مصنف نے ان بنیادی بحثوں میں سے ہر بحث میں متعدد فقروں کی تقسیم کی ہے۔ انہوں نے بنیادی بحثوں کو بھی فصل کا نام دیا ہے اور ہر بنیادی بحث کے فقروں کو بھی فصل ہی کے نام سے علیحدہ کیا ہے جس سے بسا اوقات قاری کو التباس ہو جاتا ہے کہ بنیادی بحث کون سی ہے اور فروعی مسائل کون سے ہیں (۳)

مقدمہ کے بعد مصنف نے الکتاب الثانی میں نبطیوں، سریانیوں، اہل فارس بنی اسرائیل، قبطیوں، روم و یونان اور ترک و افرنگ کے حالات، واقعات اور ان کی مملکتوں سے تفصیل سے بحث کی ہے۔ یہ کتاب دوسری جلد سے شروع ہو کر پانچویں جلد پر ختم ہوتی ہے۔

مصنف نے کتاب ثانی کا آغاز سابق مسلمان مورّخین کی طرح تخلیق کی ابتدا اور مختلف اقوام کے انساب سے کی ہے۔ اس میں انہوں نے عہد قدیم اور دوسرے اسرائیلی مآخذ کا سہارا لیا ہے اگرچہ اِن اخبار و واقعات کی صحت اور استنادی حیثیت کے سلسلہ میں بے اطمینانی اور شک و شبہ کا اظہار بھی کیا ہے۔ اس کے بعد دور جاہلیت کے عربوں کی تاریخ، یہود اور یونان و فارس پر توجہ مبذول کی ہے۔ اس حصہ میں زیادہ تر ابن العمید (م ۳۵۹ / ۳۶۰ھ) کی روایات پر انہوں نے تکیہ کیا ہے۔ یہ مباحث کتاب ثانی کے ربع حصہ کا احاطہ کرتے ہیں۔

کتاب ثانی کے تین چوتھائی حصے (یعنی دوسری جلد کا ایک حصہ اور تیسری سے پانچویں جلد تک مکمل) اسلامی مملکتوں اور اسلامی دور کی حکومتوں کا احاطہ کرتے ہیں۔ اس میں مصنف نے جن ادوار پر گفتگو کی ہے وہ حسب ذیل ہیں:

* ظہور اسلام اور رسول کریمؐ کی زندگی
* خلفائے راشدین کا دور
* بنو امیہ اور بنو عباس کا زمانہ
* فاطمین کی تاریخ
* قرامطہ کے حالات
* اندلس میں فتح اسلامی سے غرناطہ میں بنو احمر کی سلطنت کے آغاز تک کی تاریخ
* صقلیہ میں اسلامی سلطنت
* اسپین میں نصرانی مملکتوں کی تاریخ
* بنو بویہ کی تاریخ
* بنو سبکتگین کا دور
* ترک سلاجقہ کا دور
* صلیبی جنگیں
* اور مصر میں مملوکوں کی حکومتیں

تاریخ اسلام کے ان مطالعات میں ابن خلدون نے اسلاف مورخین ابن ہشام (۷۰۸ تا ۷۶۱ھ) الواقدی (۱۳۰ تا ۲۰۷ھ)، البلاذری (تیسری صدی ہجری)، ابن عبدالحکم (م ۲۵۷ھ) طبری (۲۲۴/۲۲۵ھ)، مسعودی (م ۳۴۵/۳۴۶ھ) اور ابن الاثیر (۵۵۵ تا ۶۳۰ھ) وغیرہ کی علمی میراث سے استفادہ کیا ہے۔ اس استفادہ میں ابن خلدون دو حیثیتوں سے ممتاز ہیں۔

پہلا امتیاز یہ ہے کہ فاضل مصنف نے اسلاف کی بعض تحقیقات کو قبول

کرنے سے انکار کر دیا ہے اور ان کی بیان کردہ بعض روایات کو مشکوک اور نا قابل اعتماد قرار دیا ہے۔ ان تحقیقات کی بنیاد علامہ نے اپنے مقدمہ میں صراحت کردہ انسانی معاشرہ سے متعلق اپنے اصولوں' بحث کے علمی مناہج اور تاریخی شعور کے قواعد و مبادی کو بتایا ہے۔

دوسرا امتیاز وہ تاریخی مباحث ہیں جو فاضل مصنف کے نجی مشاہدات و مطالعات پر مبنی ہیں جن سے عرب مورخین محروم تھے یا ان کی بنیاد بعض ایسے مصادر پر ہے جو علامہ کے دور میں موجود تھے مگر ہمارے دور تک محفوظ نہ رہ سکے۔ یہ امتیاز صقلیہ میں اسلامی حکومتوں' اندلس میں ملوک الطوائف کی تاریخ' اسپین میں نصرانی مملکتوں اور غرناطہ میں بنو احمر کی سلطنت پر فاضل مصنف کی قیمتی تحریروں سے بطور خاص متعلق ہیں۔ ان بحثوں کی قدر و قیمت اور عام تاریخی مواد پر ان کی سبقت و برتری کا اعتراف مغربی علماء اور مصنفین نے سب سے پہلے کیا ہے جن میں علامہ ڈوزی سر فہرست ہیں۔ (۴)

کتاب العِبَر کی تصنیف سے پہلے مصنف کے ذہن میں جو نقشہ کار تھا اس میں مغرب کی تاریخ لکھنا مقصود تھا کیونکہ وہاں کے حالات و واقعات اور سیاسی و تہذیبی کیفیات سے وہ براہ راست واقف تھے۔ مشرق کی تاریخ نگاری ان کے منصوبہ میں شامل نہ تھی کیونکہ وہ مشرقی ممالک کی تاریخ سے براہ راست واقفیت نہ رکھتے تھے (۵)۔ لیکن تاریخ کی ترتیب و تحقیق کا کام شروع ہوا تو پھیلتا ہی گیا یہاں تک کہ اُس دور کی معلوم دنیا اور تمام اقوام و اُمم کی تاریخ اس میں شامل ہو گئی۔

مصر ہجرت کرنے کے بعد علامہ نے کتاب ثانی کے مباحث پر نظر ثانی کی اور ان کی تنقیح و تحقیق کے بعد ان میں متعدد فصلوں کا اضافہ کیا اور ایسی نئی معلومات ان میں شامل کیں جو بعض مراجع و مصادر سے واقف نہ ہونے کے سبب ان کے ذہن میں موجود نہ تھیں۔ مصر میں طویل اقامت کی وجہ سے دید و شنید مراحل کی تاریخ

بھی ان میں بڑھائی۔ وہ ۷۹۷ھ میں مصری وترکی مملکت کی خبروں تک پہنچے اور ۷۹۴ھ میں اندلس کے حالات تک ان کے قلم کی رسائی ہوئی، جبکہ ان دونوں مملکتوں کے حالات ۷۸۳ھ کے مسودے میں شامل نہ تھے۔

مصنف نے الکتاب الثالث کو بربروں کی تاریخ، اُن کی مختلف نسلوں اور قبیلوں اور دیار مغرب میں تشکیل شدہ ان کی حکومتوں اور مملکتوں کیلئے وقف کیا ہے یعنی شمالی افریقہ کی اپنے دور تک مکمل تاریخ محفوظ کی ہے۔ یہ کتاب ثالث، مصنف نے چھٹی اور ساتویں جلد میں سمیٹی ہے۔ اس تیسری کتاب کا آغاز علامہ نے مغرب کے عربوں سے کیا ہے، پھر ان کا قلم بربروں کی تاریخ اور مشہور بربر قبائل زناتہ، مغراوہ، نواتہ، مصمودہ، برانس، کتامہ اور صنہاجہ کی قدیم زمانہ سے اپنے دور تک کی تاریخ کی طرف منتقل ہوا ہے۔ مغرب میں قائم مشہور حکومتوں جیسے مرابطین اور موحدین پر مختصر اور جامع گفتگو کرنے کے بعد اپنے زمانے سے قریب تر بربر حکومتوں جیسے بنو حفص، بنو عبد الواد، بنو مرین وغیرہ کے حالات، سرگرمیوں اور ان کے موقف پر روشنی ڈالی ہے۔

اس تیسری کتاب میں علامہ ابن خلدون کی بیان کردہ تاریخ بربر، نادرو جدید بھی ہے اور تحقیق و تدقیق کا شاہکار بھی۔ اور اس کی اصل وجہ مصنف کا وہ طبع زاد اور اختراعی لوازمہ ہے جو انہوں نے اس موضوع پر پیش کیا ہے۔ مصنف کا بیان کردہ یہ مواد اور یہ اخبار و حالات مدوّن مصادر میں نہیں ملتے۔ انہیں علامہ نے پہلی بار مختلف بربر قبائل سے براہ راست رابطہ و تعامل اور مغربی حکومتوں سے تعلق کے دوران مرتب کیا ہے، اس لئے بربر قبائل کے حالات اور سیاسی، سماجی و تہذیبی معاملات کے سلسلہ میں کتاب العبر کا یہ حصہ سب سے مستند اور ثقہ مصدر و مرجع کی حیثیت رکھتا ہے۔ کتاب کے دوسرے حصوں کے مقابلہ میں اس حصہ کی امتیازی و انفرادی شان کی وجہ سے ہی یوروپی زبان میں اس کا مکمل ترجمہ شائع ہوا۔ ۱۸۵۲ء اور

۱۸۵۲ء میں الجزائر سے اس کا فرانسیسی ترجمہ پہلی بار طبع ہوا- پھر ۱۹۲۵ء اور ۱۹۲۷ء میں پیرس سے اسی ترجمہ کی اشاعت ہوئی-

منہاجیات

علامہ ابن خلدون نے کتاب العبر کی ترتیب و تدوین میں ایک نیا منہاج اختیار کیا جو سابق مورخین اسلام کی ایک بڑی تعداد سے مختلف تھا- اسلاف کی اکثریت نے اسلامی تاریخ نگاری میں سنین اور زمانے کی ترتیب کو مقدم رکھا تھا اور تاریخی جداول کے مطابق ہر سال کے تمام واقعات واخبار کو یکجا کر دیا تھا' خواہ ان کی جائے وقوع میں کتنی ہی دوری اور باہم کتنا ہی بُعد اور تضاد واختلاف ہو- علامہ نے اس منہاج کو چھوڑ کر حد درجہ تنظیم' کامل ترتیب و تنسیق اور بڑی تحقیق و تفحیص پر زور دیا- چنانچہ اپنی تصنیف کو تین کتابوں میں تقسیم کیا' ہر کتاب کی مربوط فصلیں قائم کیں اور ہر مملکت کی آغاز تاانجام تاریخ الگ الگ لکھی اور مختلف مملکتوں کے درمیان نقطہ اشتراک اور رابطہ کا بھی خیال رکھا- اس حقیقت سے انکار نہیں کیا جا سکتا کہ اس علمی منہاج کے بانی و مؤجد علامہ ابن خلدون نہیں ہیں بلکہ آپ سے پہلے واقدی نے فتوح مصر والشام میں' بلاذری نے فتوح البُلدان میں' ابن عبدالحکم مصری نے فتوح مصرو أخبارها میں اور مسعودی نے مروج الذهب میں اس منہاج کی بنیاد رکھ دی تھی- مگر ابن خلدون کی تاریخی تصنیف میں جو مہارتِ تنظیم، حسنِ رابطہ' وضاحت وصراحت اور تبویبِ موضوعات میں جو دقتِ نظر اور رسوخ واستحکام نظر آتا ہے وہ دوسروں کے یہاں کم ملتا ہے-

علامہ ابن خلدون نے تاریخ کا جو تصور دیا ہے وہ محض واقعات و حوادث کی کھتونی نہیں ہے جہاں مختلف ادوار اور اقوام واُمم کے سیاسی و تہذیبی اخبار کے بس انبار لگادیئے جائیں- وہ تاریخ کو باضابطہ ایک علم کا درجہ دیتے ہیں جس میں واقعات کی

ترتیب کے ساتھ مختلف عوامل و محرکات کا مطالعہ بھی ناگزیر ہوتا ہے' جہاں سماجی' عمرانیاتی اور نفسیاتی مظاہر کا تجزیہ بھی کیا جاتا ہے اور مظاہر اور عوامل کے تعامل سے وہ مخصوص کیفیت اور فہم حاصل ہوتا ہے جسے تاریخی شعور کہا جاتا ہے۔ اسی لئے علامہ اُن مورخین پر تنقید کرتے ہیں جو ایک سلطنت کے دور میں رونما ہونے والے واقعات' حکمرانوں کے شجرۂ نسب اور ان کے وزیروں کے نام گنانے پر اکتفا کرتے ہیں۔ علامہ کے مطابق اس منہاج کا تاریخ نگاری سے کوئی تعلق نہیں ہے۔ وہ کہتے ہیں

"بڑے بڑے اسلامی مورخین نے اخبار و واقعات کو جمع کر دیا ہے اور اُن کا احاطہ کر لیا ہے۔ ضخیم کتابوں میں انہیں محفوظ کر دیا ہے اور امانت دوسروں تک منتقل کر دی ہے۔ طفلانہ حرکتوں کے عادی مصنفوں نے باطل کی ریشہ دوانیوں اور سازشوں کو اُن میں خلط ملط کر دیا ہے۔ وہ اُن کے سحر میں مبتلا ہوئے اور ان بدعتوں کے مرتکب ہو گئے۔ کمزور اور ضعیف روایات کے خزف ریزوں کو چُن کر انہوں نے تاریخ میں پیوند کاری کی اور اخبار و واقعات کو خود بھی گھڑ لیا۔ بعد کے لوگوں نے اِن آثار میں سے بیشتر کو تسلیم کر لیا اور ان کی تقلید کرنے لگے اور جس طرح انہوں نے سنا' من و عن ہم تک پہنچا دیا۔ انہوں نے اِن واقعات و احوال کے اسباب کا مطالعہ کیا نہ ان کی رعایت رکھی۔ کمزور باتوں کو نہ مسترد کیا نہ انہیں نظر انداز کیا۔ چنانچہ تحقیق بہت کم ہوئی کیونکہ تنقیح کا کام وقت طلب اور تھکاوٹ کا باعث ہے۔ واہمہ اور غلط فہمی واقعات و اخبار کے ساتھ منسلک رہتی ہے اور تقلید تو آدمیوں کے رگ و پے میں

سرایت کئے رہتی ہے"(۶)

تاریخ کا مفہوم و تصور

تاریخ کی تعریف کیا ہے اور اس کی کنہ و حقیقت تک کیسے رسائی ہوتی ہے اور تاریخ نگاری کے تقاضے کیا ہیں، اس پر فاضل مصنف نے بڑے ادیبانہ انداز میں روشنی ڈالی ہے۔ وہ کتاب کے آغاز ہی میں صراحت کر دیتے ہیں کہ اس کتاب کی تصنیف کا مقصد۔ اور عام تاریخ نگاری کا مقصد -- عوام کے جذبات واحساسات میں ہلچل پیدا کرنا، ان کی عقل و خرد پر سحر کر دینا یا حکومتوں کے مقاصد بروئے کار لانا نہیں ہے۔ انہوں نے رومانوی طرز ادا اور جذباتی اسلوب کی پرزور مخالفت کی ہے اور علمی اور سائنٹفک منہاج کی وکالت کی ہے اور پوری کتاب میں اسی اسلوب نگارش کو اختیار کیا ہے۔ علم تاریخ کی تعریف کرتے ہوئے کہتے ہیں :

> "فنِ تاریخ اپنے ظاہر کے اعتبار سے اس کے سوا کچھ نہیں ہے کہ حکومتوں اور زمانوں کی خبر دے، گزرے ہوئے افراد کی حکایت بیان کرے جس میں اقوال کی افزائش ہو، ضرب الأمثال کی فراوانی ہو اور جن سے محفلیں شاداب اور گرم ہوں. ... مگر یہ فن اپنے باطن کے اعتبار سے بحث و نظر اور تحقیق کا متقاضی ہے، کائنات اور اس کے اصولوں کی علت سمجھنے کا تقاضا کرتا ہے، اخبار و واقعات کی کیفیات اور اسباب کے علم حاصل کرنے کا نام تاریخ ہے۔ اس فن میں حکمت و دانش کی شرط بنیادی ہے اور اسے علومِ حکمت میں شمار کیا جانا چاہیئے۔"(۷)

فن تاریخ نگاری کو علوم حکمت میں شمار کرنا اور نظر و تحقیق اور تحلیل

و تجزیہ کو اس کا لازمی جزو ماننا علامہ ابن خلدون کا وہ امتیازی عطیہ ہے جس نے اس فن کو باقاعدہ ایک علم کی حیثیت عطا کی' پھر علم العمران سے اس کے تعامل و رابطہ نے اسے عمرانیاتی علوم میں منفرد مقام پر لا کھڑا کیا۔(۸) اس حقیقت کا اعتراف پروفیسر سارٹن نے باضابطہ کیا ہے۔(۹) علامہ نے تاریخ کو علم العمران سے مربوط کر کے تاریخی واقعات کے پس پردہ کار فرما سماجی و تہذیبی اسباب و عوامل کے انکشاف واختراع پر ہی بس نہ کیا بلکہ علت و معلول کے درمیان رابطہ کی تلاش اور ہمہ گیر تعلیل کی جانب پوری تاریخ کا رخ اور سمت موڑ دی جس میں اجتماعی' اقتصادی اور تہذیبی عوامل تاریخ ارتقا میں بنیادی کردار ادا کرتے نظر آتے ہیں۔ فاضل مصنف اپنی کتاب میں خود اس کی صراحت کرتے ہیں

> "میں نے اس کتاب کی ترتیب و تبویب میں ایک نادر مسلک اختیار کیا ہے۔ مختلف منہاجیات کے درمیان میں نے ایک انوکھا مذہب اپنایا ہے۔ میں نے ایک جدید طریقہ واسلوب ایجاد کیا ہے۔ میں نے اس میں معاشرہ' آبادی اور تمدن کے احوال بیان کئے ہیں اور اجتماع انسانی کے مسائل پیش کئے ہیں جو آپ کو کائنات کے اسباب وعلل سے بہرہ اندوز کریں گے اور آپ کو بتائیں گے کہ اہالیانِ مملکت کس طرح اسباب کے دروازے سے داخل ہوئے تا آنکہ آپ تقلید سے اپنا ہاتھ کھینچ لیں گے اور ماقبل ومابعد کے احوال سے آپ واقف ہو سکیں گے۔"(۱۰)

آگے مصنف نے اس کتاب کے منہج پر خود ہی روشنی ڈالی ہے

> "یہ کتاب عام طور سے اسباب کے دروازے سے داخل ہوتی اور بطور خصوصی اخبار و واقعات تک رسائی حاصل کرتی ہے۔

اس نے انسانوں کے تمام واقعات کا احاطہ کرلیا ہے۔ مشکل سے قابو میں آنے والی اور نارسیدہ حکمتوں کو اپنی گرفت میں لے لیا ہے، مملکتوں کے اخبار و حوادث کو اسباب و علل فراہم کیا ہے۔ اس کتاب کی حیثیت حکمت و دانش کیلئے حفاظت گاہ کی اور تاریخ کیلئے تجربات کے مسکن کی ہے۔" (۱۱)

"گزشتہ زمانوں کی جتنی نسلیں اور حکومتیں گزری ہیں اور موجودہ دور میں اقوام و ملل کی جو تاریخ ہے اور قرون ماضیہ میں تغیر و تصرف کے جو اسباب رہے ہیں اور آبادی و معاشرے میں جو حکومت اور ملت بھی قائم ہوئی، جو گاؤں اور شہر بھی آباد ہوا، عزت و ذلت کے جو حالات بھی پیش آئے، کثرت و قلت کے جو مسائل بھی ابھرے، علم و صناعت، کسب و تلف کے جو احوال بھی واقع ہوئے، تغیر پذیر دنیا میں جو صورت حال بھی رونما ہوئی، شہری و دیہاتی کے مسائل پیش آمدہ اور متوقع و منتظر جو معاملات بھی ظاہر ہوئے ان میں سے کسی کو میں نے نظر انداز نہیں کیا ہے بلکہ ان سب کا احاطہ کرلیا ہے اور اُن کے اسباب و براہین واضح کردیئے ہیں۔" (۱۲)

آگے فاضل مصنف مزید صراحت کرتے ہیں :

"جان لو کہ تاریخ کی حقیقت یہ ہے کہ یہ اُس انسانی معاشرہ کی خبر دیتی ہے جو دنیا کی آبادی اور عمران پر مشتمل ہے۔ اس میں اُس آبادی کے مزاج و طبیعت اور دوسرے احول سے بحث ہوتی ہے جیسے انسانوں سے مانوس ہونا، وحشت زدہ اور متنفر ہونا، مختلف عصبیتوں کی کار فرمائی، انسانوں کے باہم غلبہ و مغلوبیت کی اصناف

اور ان سے رونما ہونے والا اقتدار' مملکتیں اور ان کے مراتب'
انسانوں کی اختیار کردہ مختلف سرگرمیاں اور مساعی جیسے کسب
معاش کی جدوجہد اور علوم اور مختلف صنعتوں کی تقسیم و تنظیم اور
آبادی و عمران کے دوسرے طبعی و فطری احوال۔"(۱۳)

تاریخ نویسی کی شرائط

علامہ ابن خلدون فنِ تاریخ نویسی کو عظیم الفوائد اور شریف المقاصد فن قرار دیتے ہیں کیونکہ اس سے اقوام ماضیہ کے اخلاق کا پتہ چلتا ہے' انبیاء کرام کی سیرت معلوم ہوتی ہے' حکام کی سیاست و جہانبانی کے انداز مطالعہ میں آتے ہیں اور دین و دنیا کے معاملات میں رہنمائی ملتی ہے۔ اس لئے اس فن کی ترتیب و تنظیم میں سہل انگاری جرم ہے۔ یہاں مصنف کو مختلف قسم کی معلومات درکار ہوتی ہیں۔ متعدد مصادر کی اسے ضرورت ہوتی ہے اور حسن نظر اور تدبّر و دانش مندی کا مظاہرہ کرنا پڑتا ہے۔ مصنف کے نزدیک تاریخ نویس کے اندر مندرجہ ذیل شرائط کی موجودگی ناگزیر ہے.

۱۔ وہ نقلِ محض پر قناعت نہ کرے بلکہ تحقیق و تفحیص کے بعد روایات کو قبول کرے۔

۲۔ وہ عرف و عادت کے اصولوں' سیاست کے آداب و قواعد' عمران کے مزاج و خاصیت اور معاشرہ کے احوال و کیفیات کا رمز شناس ہو۔

۳۔ اسے کائنات کے قوانین و سُنن سے کامل آگہی ہونی چاہیئے۔(۱۴)

۴۔ تاریخ کی یہ حقیقت ہمیشہ نگاہ میں رہنی چاہیئے کہ مرورِ ایام اور تبدیلیٔ زمانہ کے ساتھ اقوام و مِلَل کے حالات میں تبدیلی آتی رہتی ہے۔ ان کے احوال' عادات و رسوم اور روایات ہمیشہ یکساں اور ایک ہی ڈگر پر قائم نہیں

رہتیں۔(۱۵) تغیر و تبدیلی کی یہ کیفیت جس طرح اشخاص، شہروں اور اوقات کے تعلق سے درست ہے اسی طرح علاقوں، حکومتوں، زمانوں، مملکتوں اور اقوام پر بھی صادق آتی ہے۔

ایک دوسرے مقام پر مصنفِ علام فنِ تاریخ نویسی کیلئے ناگزیر علوم کا تذکرہ کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

"اس فن سے دلچسپی رکھنے والے کیلئے ضروری ہے کہ وہ سیاست کے قواعد اور موجودات کے مزاج اور طبیعت سے واقف ہو اسے علم ہو کہ اخلاق و سیر میں، عادات و رسوم میں، مذاہب و روایات میں اور دوسرے معاملات میں مختلف زمانوں، ملکوں اور قوموں کے درمیان کیا اختلافات رہے ہیں، حال پر اس کی نظر ہو اور ماضی سے مقابلہ کی صورت میں موافقت اور مخالفت کے امور و نکات اس کے ذہن میں مستحضر ہوں۔ ان اختلافی و اتحادی نکات کی علتوں سے بھی وہ واقف ہو۔ اسے مملکتوں اور اقوام کے اصول، اُن کے ظہور کے مبادی، اُن کے اسبابِ وقوع اور محرکاتِ وجود اور اُن کے سربراہوں کے اقوال و اخبار تفصیل سے معلوم ہوں تاکہ ہر حادثہ کے اسباب کا وہ احاطہ کر لے اور ہر خبر کی تہہ تک اس کی رسائی ہو جائے۔ اس صورت میں نقل شدہ خبر کو وہ اصول و قواعد پر پرکھے گا۔ اگر دونوں میں یکسانیت ہوئی تو خبر درست ہوگی ورنہ وہ خبر کو جعلی قرار دے کر اس سے بے نیاز ہو جائے گا۔"(۱۶)

تاریخ نگاری میں التباس کے اسباب

علامہ ابن خلدون کے تصور و منہاجیات تاریخ کو سمجھنے کیلئے تاریخ نگاری میں التباس و انحراف کے اسباب کے اس چارٹ کا مطالعہ کرنا ضروری ہے جو انہوں

نے اسلاف مورخین کی علمی تاریخی میراث کے گہرے مطالعہ کے بعد تیار کیا ہے-
فاضل مصنف کے مطابق تاریخ میں موجود غلطیوں اور غلط فہمیوں کے مندرجہ ذیل
اسباب ہیں :

۱- افکار و نظریات کی حمایت اور طرفداری میں شدت اور غلو کا مظاہرہ-اعتدال پسندی اور غیر جانب داری کی صورت میں بحث و تمحیص کی پوری گنجائش رہتی ہے اور سچ اور جھوٹ کے درمیان تمیز کرنے کی راہ میں کوئی رکاوٹ نہیں رہتی- تعصب اور جانب داری کی صورت میں آدمی صرف انہی روایات کو قبول کرتا ہے جو اس کے من پسند نقطۂ نظر کے موافق ہوں-اس حالت میں اس کی عقل وبصیرت پر پردے پڑ جاتے ہیں-

۲- راویوں پر اندھا اعتماد-اس کا تدارک جرح و تعدیل کے ذریعہ ہو سکتا ہے-

۳- تاریخی واقعات کے مقاصد سے غفلت- بہت سے راوی مشاہدہ منقول خبر یا سماعت کردہ واقعہ کے مقصد سے غافل ہوتے ہیں اور محض اپنے ظن و تخمین کی بنیاد پر خبر کو نقل کر دیتے ہیں اور اس طرح اس میں غلط بیانی شامل ہو جاتی ہے-

۴- ۴- صداقت کا واہمہ اور یہ اکثر راویوں کو لاحق ہوتا ہے-

۵- اختلاط والتباس کی وجہ سے مورخ بسا اوقات واقعات و حوادث پر احوال کو منطبق نہیں کر پاتا اور اس طرح وہ راہِ حق سے منحرف ہو جاتا ہے-وہ اپنی سمجھ کے مطابق واقعات کو بیان کر دیتا ہے اور اس طرح ٹھوکر کھا جاتا ہے-

۶- اصحابِ جاہ و منصب سے تقرب کی خواہش اور بے جا مدح و ستائش اور تحسین و تعریف-

۷- عمرانیاتی اصولوں اور معاملات سے ناواقفیت ہر حادثہ اور واقعہ کوئی نہ کوئی مخصوص مزاج اور خصوصیت رکھتا ہے- اگر راوی اس مزاج اور طبیعت

وفطرت اور اس کے تقاضوں سے واقف ہو تو اسے تحقیق و تمحیص میں سہولت ہوگی' بلکہ تاریخی تنقید و تمحیص میں عمرانیات سے آگہی مذکورہ تمام تدابیر سے زیادہ موثر اور مفید ثابت ہوگی۔(۱۷)

مصنف نے عمرانی اصولوں سے اخبار وواقعات کی ہم آہنگی اور مطابقت کو تنقید و تمحیص کیلئے سب سے زیادہ مستند' معتبر اور باوثوق طریقہ ثابت کرنے کے ساتھ اسے جرح وتعدیل سے پہلے کا مرحلہ بھی قرار دیا ہے کیونکہ تعدیل کا مرحلہ تو اُس وقت آتا ہے جبکہ یہ معلوم ہو کہ اس خبر کے واقع ہونے کا امکان ہے۔اگر زیر نظر واقعہ ناممکن الوقوع ہو تو راویوں کی عدالت و ثقاہت کی تحقیق کرنے کی ضرورت ہی پیش نہ آئے گی۔ فاضل مصنف ایسی خبر یا لفظ کے ایسے مفہوم ومدلول کو ناممکن تصور کرتے ہیں جو عقل کی میزان پر پوری نہ اترے۔تعدیل و تجریح تو شرعی مسائل کی صحت میں معتبر ہوتی ہے کیونکہ ان مسائل کی بڑی تعداد خبر کے بجائے انشاء کے جملوں میں بیان ہوئی ہے اور امر ونہی کے صیغوں سے تشکیل پائی ہے جن پر عمل کرنے کو شریعت نے واجب قرار دیا ہے۔مگر اخبار و واقعات کا معاملہ مختلف ہے ان کا عمرانی اصولوں سے ہم آہنگ ہونا ضروری ہے۔اسی لئے ان واقعات کے امکان و عدم امکان پر غور کرنا لازم ہے اور یہ مرحلہ جرح و تعدیل پر بہر حال مقدم ہے۔(۱۸)

تاریخ کے عمرانی اصول

علامہ ابن خلدون اسلاف کی تاریخ نگاری میں عمرانی اصولوں کی عدم رعایت کا شکوہ کر کے نہیں رہ جاتے بلکہ اس سے آگے بڑھ کر اُن اصولوں کا سراغ بھی لگاتے ہیں جن کا پاس ولحاظ کرنا تاریخ نگاری میں ضروری ہے۔ان میں سب سے اہم اصول علت و معلول کا اصول ہے۔وہ جگہ جگہ اس اصول کی طرف اشارہ کرتے نظر آتے ہیں

"مورخین کسی مملکت کا تذکرہ کرتے ہیں تو اس کی تمام خبریں مرتب کر دیتے ہیں، صحیح و غلط منقول واقعات کو محفوظ کر دیتے ہیں، ان کے آغاز سے تعرض نہیں کرتے، اس سبب کا ذکر نہیں کرتے جس نے ان کا جھنڈا بلند کیا، نہ ان کے مقصد و منزل پر قیام کی علت کی صراحت کرتے ہیں۔ چنانچہ قاری مملکتوں کے مبادی و آداب اور مراتب سے ناواقف رہتا ہے اور ان کے تصادم و معرکہ آرائی کے اسباب سے ناآشنا رہ جاتا ہے۔" (۱۹)

" .. چنانچہ میں نے تاریخ میں ایک کتاب لکھی، اقوام کے احوال و معاملات سے پردہ اٹھایا، تمام اخبار و اسباق کو الگ الگ ابواب میں منقسم کیا اور مملکتوں اور تہذیب و عمران کی اوّلیت کے اسباب و علل واضح کیے۔" (۲۰)

مصنف علام فوجی کارروائیوں، جنگی و عسکری فتوحات اور اس کی تدابیر واسباب پر گفتگو کرتے ہیں تو بعض خفیہ اسباب و ذرائع کا تذکرہ بھی کرتے ہیں۔ اُن کے مطابق

"جنگ میں فتح یقینی نہیں ہوتی اگرچہ اسلحہ اور اسباب موجود ہوں۔ اس میں کامیابی اور غلبہ بخت و اتفاق کا نتیجہ ہوتا ہے

وإنما الظّفر فيها والغَلب من قبيل االبخت والإتفاق" (۲۱)

اس بخت و اتفاق کا کیا مطلب ہے؟ اس کی تشریح مصنف نے مخفی امور سے کی ہے۔ یعنی جنگ میں حیلہ اور خفیہ تدابیر کا استعمال کیا جائے، بلند مقامات پر قابض ہو کر دشمن کو غلط فہمی میں مبتلا کر دیا جائے، غاروں اور پہاڑ کی وادیوں میں چھپ کر یکایک حملہ کر کے ہراساں کر دیا جائے اور دشمن کے پاؤں اکھڑ جائیں۔ مصنف آگے

لکھتے ہیں :

"..... یا یہ خفیہ اسباب آسانی ہوں جن کو اختیار کرنا انسان کے بس سے باہر ہو۔ قدرت کی طرف سے دل پست ہو جائیں' ان پر رعب طاری ہو جائے اور ان کے مراکزِ قوت میں انتشار پیدا ہو جائے اور وہ شکست کھا جائیں۔ زیادہ تر ہزیمت انہی مخفی اسباب کی مرہون ہوتی ہے.. اسی لئے اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان ہے الحرب خدعة (جنگ دھوکا دینے کا نام ہے) اور عربوں کی مشہور مثل ہے کہ رب حيلة انفع من قبيلةٍ (بسا اوقات ایک خفیہ تدبیر ایک پورے قبیلہ سے زیادہ سود مند ثابت ہوتی ہے)۔ معلوم ہوا کہ جنگوں میں اکثر غلبہ ان خفیہ اسباب کی بدولت حاصل ہوتا ہے جو ظاہر نہیں ہوتے اور خفیہ اسباب کے تحت اشیاء کا وقوع پذیر ہونا ہی بخت واتفاق کا مفہوم ہے۔"(۲۲)

کتاب العبر میں مصنف نے جس اصول کا سب سے زیادہ التزام کیا ہے وہ استقرائی طریقۂ تحقیق ہے جس سے ابن خلدون کے بیشتر سوانح نگاروں نے بے توجہی برتی ہے (۲۳)۔ ابن خلدون کے استقرائی طریقۂ تحقیق کا خاص پہلو یہ ہے کہ اس میں مذہب اور روحانیت کا لازمی عنصر کار فرما ہے۔ فاضل مصنف کے نزدیک یہ کائنات بخت واتفاق اور حوادث ہنگامی کا نتیجہ نہیں ہے بلکہ اس میں غایت درجہ کی وحدت' یکسانیت اور تنظیم موجود ہے جس میں علت و معلول کے اصول کی حکمرانی ہے۔ فاضل مصنف کے اس نقطۂ نظر سے واقفیت کے بعد ہمیں اس میں کوئی حیرانی محسوس نہیں ہوتی کہ المقدمہ نے ایک موسوعہ کی حیثیت اختیار کرلی ہے جس میں فلکیاتی معلومات بھی ہیں اور جغرافیہ عالم بھی' سیاست و حکومت بھی ہے اور عمران

ساد بھی 'علوم و معارف کی تفصیل بھی ہے اور تربیت کے لوازم بھی 'ادب وانشاء
لرہ بھی ہے اور بلاغت و خطابت کے رموز بھی - ہم اس مقدمہ میں کیمیا 'الجبرا '
راعت ' طب ' فن تعمیر ' شہروں کی تزئین کاری اور جمالیات کے ساتھ قانون
ں ' علم شریعت اور فن حرب و ضرب کے جملہ علوم کی تفصیلات پاتے ہیں - یہ
ـ النوع مواد اور لوازمہ ایک منطقی ترتیب کے ساتھ اس طرح جمع کر دیے گئے
لہ ان میں ایک منظم تصور کی کار فرمائی نمایاں ہے جو سیاسی ' اقتصادی اور اجتماعی
ت کی مربوط ترجمانی اور تفسیر کرتا ہے - مصنف علام ان حوادث و واقعات میں
ربط قائم کرتے ہیں جن کا تذکرہ عام مصنفین و مورخین الگ الگ کرتے ہیں - وہ
دمہ میں ایک فصل کا عنوان قائم کرتے ہیں

فی أنّ الحضارة فی الأمصار من قبل الدُّول وأنها ترسخ
سال الدّولة ورسوخها(۲۴)

(یعنی شہروں میں تہذیب حکومتوں کی جانب سے پرورش پاتی ہے اور
ت کے رابطہ واستحکام کے ساتھ اس میں رسوخ واستحکام آتا ہے)

مذکورہ فصل کے آخر میں سیاست و تہذیب اور عمران کے باہمی رابطہ
ل پر روشنی ڈالتے ہوئے یہ نتیجہ نکالتے ہیں :

"جان لو کہ یہ سب ایسے امور ہیں جن میں تناسب ور رابطہ پایا
جاتا ہے - قوت و ضعف میں 'امت اور نسل کی کثرت میں 'شہر یا
قصبہ کی وسعت میں اور نعمت و خوشحالی کی بہتات میں سلطنت کا
معاملہ یہی رہتا ہے - اس کی وجہ یہ ہے کہ مملکت اور اقتدار کی
حیثیت ' خلقت و عمران کی صورت اور ساخت کی ہے اور رعایا '
شہروں اور ان کے تمام احوال کا مقام اس کیلئے مادہ کا ہے - ٹیکس
کی دولت انہی کی طرف لوٹ کر آتی ہے اور ان کی خوشحالی عام

طور پر ان کی بازاروں اور تجارت کی مرہون ہوتی ہے- اگر
بادشاہ دادو دہش کا فیضان کرتا ہے تو رعایا سے وہ وصول بھی
ہو جاتا ہے اور پھر سلطان کی جانب سے عوام ہی کی جیب بھرتی
ہے- خراج اور ٹیکس کی صورت میں عوام کی طرف سے
دولت جاتی ہے اور عطیہ سلطانی کی صورت میں انہی کی طرف
لوٹ بھی آتی ہے- حکومت کی خوشحالی سے عوام خوشحال
ہوتے ہیں اور رعایا کی کثرت سہولیت کے بقدر مملکت کی دولت
میں اضافہ ہوتا ہے اور ان سب کی اصل اور بنیاد عمران اور اس
کی کثرت ہے-"(۲۵)

علامہ کا یہ خیال بھی ہے کہ سیاست 'تہذیب و ثقافت اور عمران و اجتماع کے یہ تمام مربوط اور باہم متصادم عناصر کبھی ثابت اور جامد نہیں رہتے بلکہ ان میں دائمی حرکت رہتی ہے اور یہ تمام احوال و عناصر مرور ایام کے ساتھ بدلتے رہتے ہیں- ان کا کوئی ایک وطیرہ اور مستقل منہاج نہیں رہتا بلکہ اختلاف و انتقال کا عمل ان میں پیہم جاری رہتا ہے-(۲۶) اقوام قدیمہ اہل فارس' رومی' سریانی' نبطی' قوم تبع' قبطی اور بنی اسرائیل اور پھر مسلمان' سب کے ساتھ یہی سنت جاری رہی- ان کی سیاست و حکومت' صنعت و زراعت' زبان و ادب' تہذیب و ثقافت' ہر شعبہ زندگی جداگانہ' ہر معاملہ مختلف اور نر نقش متنوع رہا- فاضل مصنف نے ان تمام حکومتوں اور تہذیبوں کے مطالعہ سے یہ اصول قائم کیا کہ

وإذا تبدّلت الأحوال جملة فكأنماتبدل الخلق من أصله وتحول العالم بأسره وكأنه خلق جديد ونشأة مستأنفة وعالم محدَث(۲۷)

(جب تمام حالات بدل گئے تو گویا خلقت اپنی اصل اور بنیاد سے تبدیل

ہو گئی اور پورا عالم بدل گیا- گویا یہ ایک نئی تخلیق ہے- از سر نو اٹھان ہے- ایک نیا عا
وجود میں آگیا ہے-)

مملکتوں اور تہذیبوں کے اس ارتقائی تصور میں جہاں ایک مکمل تبدیلی
ایک بنیادی تغیر رونما ہو جاتا ہے' علامہ ابن خلدون اتفاقات کی کار فرمائی کو تسلیم
نہیں کرتے بلکہ دائمی تغیر کی اس کائنات میں وہ مکمل انضباط' حد درجہ تنظیم او
منصوبہ بندی کے مظاہر کا مشاہدہ کرتے ہیں- یہ عمرانیاتی واجتماعی مظاہر فاضل
مصنف کے مطابق ان قوانین فطرت سے پورے طور سے ہم آہنگ ہیں جو بلا شبہ وحی
الٰہی سے مستفاد و ماخوذ ہیں-

اس سے اندازہ ہوتا ہے کہ تاریخ کے سماجی' اقتصادی' سیاسی اور عمرانی
مظاہر و عوامل کے علمی مطالعہ و تجزیہ کے باوجود علامہ ابن خلدون تاریخ کے اس
مادی تصور کے مخالف ہیں جہاں معاش اور ماحول افراد ہی نہیں بلکہ اقوام کی
تہذیب و سیرت کی تشکیل میں کلیدی کردار ادا کرتے ہیں- وہ ان مادی موثرات
و عوامل کی تاثیر کے منکر نہیں ہیں مگر انہیں اساسی موثر اور عامل ماننے پر آماد
نہیں ہیں- کہتے ہیں .

> "..اس کا سبب یہ ہے کہ آدمی کا مزاج' اس کی فطرت اور
> اس کا اخلاق ان اشیاء اور عناصر ہی سے تشکیل پاتا ہے جس
> سے وہ مانوس اور واقف و عادی ہو اور رسوم و روایات کی تاثیر
> بھی ہوتی ہے- اسی لئے اقوام میں غلبہ شجاعت اور اقدام کا
> مرہون ہوتا ہے- جو نسل بدوی خصوصیات میں زیادہ قدیم
> اور زیادہ وحشت پسند ہوتی ہے وہی دوسری نسل پر غلبہ میں
> سبقت لے جاتی ہے بشرطیکہ قوت و عصبیت میں دونوں برابر
> ہوں"(۲۸)

"..... اس کی اصل یہ ہے کہ انسان اپنی طبیعت اور مزاج کا بندہ نہیں ہوتا بلکہ اپنی عادات و رسوم اور مالوف و مانوس اشیاء سے زیادہ متاثر ہوتا ہے۔ وہ جن احوال سے انس محسوس کرتا ہے اور جو اس کی سیرت و عادت اور ملکہ کا حصہ بن جاتے ہیں وہ اس کی طبیعت اور جبلت کا مقام حاصل کر لیتے ہیں۔"(۴۹)

علامہ کے ان اقتباسات سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ انسان کی سیرت و کردار پر خارج کی تاثیر کے قائل اور حامی ہیں۔ اس سے اس بات کی بھی صراحت ہوتی ہے کہ وہ معاش و اقتصاد سے زیادہ عرف و عادت، مالوفات و رسوم اور روایات و ماحول کی تاثیر پر زور دیتے نظر آتے ہیں۔ چنانچہ مصنف علام یہ وضاحت بھی کرتے ہیں کہ انسان کی یہ سیرت و طبیعت اور اس کے یہ اخلاق و اوصاف حکومت کی تبدیلی سے متاثر ہوتے اور ہر نئے طرز حکومت کے سانچہ میں ڈھلتے چلے جاتے ہیں:

"جان لو کہ مملکت مختلف مراحل اور نت نئے حالات میں منتقل ہوتی رہتی ہے اور حکومت کے ذمہ داران ہر مرحلہ میں ایک مخصوص اخلاق کے حامل ہو جاتے ہیں جس سے کوئی مشابہت دوسرے مرحلہ میں نہیں ہوتی کیونکہ اخلاق طبعی طور پر اس حالت کے مزاج کے تابع ہوتا ہے جس میں حکومت موجود ہے۔"(۵۰)

علامہ ابن خلدون کے افکار و نظریات پر نہایت وقیع کام مغربی مفکرین نے کیا ہے۔ انیسویں صدی میں یورپ نے ابن خلدون کا مطالعہ شروع کیا اور دیکھتے دیکھتے علامہ کی زندگی و خدمات اور نظریات کے متعدد پہلوؤں پر کتابیں جرمن، فرانسیسی اور انگریزی وغیرہ زبانوں میں منظر عام پر آ گئیں۔ آپ کے تاریخی افکار پر سب سے پہلے آسٹریائی مستشرق بیرن اون کریمر (Baron Von Kremer) نے اپنا

مشہور تحقیقی مقالہ مرتب کیا۔

Ibn Chaldun and saine Kultur - Geschichte der Islamischen Reiche

(Ibn Khaldun and his History of the Civilization of the Muslim Empire)

اور اسے ویانا یونیورسٹی کی اکیڈمی آف سائنسز میں ۱۸۷۹ء میں پیش کیا۔اس مستشرق نے علامہ کو "تہذیب کا مورخ" قرار دیا کیونکہ تاریخ اسلام میں پہلی بار اسلامی اقوام وملل کی سیاسی تاریخ لکھنے کے ساتھ سیاسی اداروں وتنظیمات' سیاسی نظامہائے حکومت اور عوامی اداروں مثلاً شعبۂ عدل'پولیس'انتظامیہ وغیرہ اور مسلم ادوار میں ان کے ارتقا پر'اسی طرح معاشی نظاموں'تجارت وزراعت'ٹیکسوں اور محاصل پر' مختلف پیشوں'صنعتوں'کارخانوں اور ذرائع معاش پر'اور پھر علوم وفنون' آداب ولغات'ان کی مختلف شکلوں'خصوصیات اور عالم اسلام میں ان کے ارتقاء پر مختلف طول طویل فصلیں قائم کی گئیں اوراس طرح اسلامی تہذیب کی تاریخ مرتب کی گئی۔ اگرچہ ان مباحث پر آزادانہ غور وفکر نہیں کیا گیا اور انہیں علم العمران کے ضمن میں ہی موضوع بحث بنایا گیا ہے۔(۳۱)

افکار کا تجزیہ

علامہ ابن خلدون نے المقدمہ میں سیاست واقتدار'عمران واجتماع'اقتصاد ومعاش اور جغرافیائی ماحول سے متعلق مختلف افکار ونظریات اور تصورات وقوانین دریافت کئے۔یہ ضروری نہیں ہے کہ یہ سارے نظریات اور قوانین عالمی انطباق کی صلاحیت رکھتے ہوں اور وہ مقامی وجزئی مشاہدہ اور فروعی استقراء کے الزامات سے یکسر بری اور پاک ہوں کیونکہ علماء کا یہ تجزیہ ہے کہ فاضل مصنف نے جن سیاسی ومعاشرتی مظاہر وظواہر کا استقراء کیا تھا وہ چند اقوام وقبائل اور حکومتوں اور سلطنتوں تک محدود تھے اور وہ بھی ان کے مخصوص دور اور زمانہ پر ہی مشتمل تھے اس لئے یہ

طالعہ واستقراء ناقص تھا اوران قوانین ونظریات کو ہر معاشرہ اور ہر زمانہ میں منطبق یں کیاجاسکتا۔(۳۲)

فرد اور معاشرہ کی انفرادی واجتماعی سیرت اور ظواہر پر جغرافیائی ماحول کے ثرات کے سلسلہ میں علامہ ابن خلدون نے جن افکار وخیالات کا اظہار کیا ہے' بعد یں مشہور فرانسیسی مفکر وماہر عمرانیات Montesquieu (۱۶۶۸تا۱۷۴۴ء) نے ان یں مزید توسیع وتشکیر کی یہاں تک کہ اس نے قوانین وشرائع رسوم وروایات' معیار ہذیب وثقافت' نظامہائے سیاست واقتصاد اور حربیات واخلاقیات وغیرہ کے یدانوں میں مختلف اقوام کے درمیان جو اختلاف پایا جاتا ہے اس کی بنیادی توجہ غرافیائی ماحول کا فرق بتایا ہے۔ فرانسیسی مفکر نے اس سے آگے یہ بھی کہاکہ آزادی خود مختاری یا غلامی وسرافگندگی اور دون ہمتی واحساس کمتری کی صفات مخصوص غرافیائی ماحول کی مرہون ہیں۔ چنانچہ جاگیرداری وجمہوریت کے تاریخی ارتقاپر اس مفکر نے اسی تناظر میں گفتگو کی ہے۔ علامہ ابن خلدون بھی تھوڑے سے فرق کے ساتھ اسی نقطۂ نظر کے قائل ہیں۔(۳۳)

جغرافیہ کی تاثیر کے سلسلہ میں چند ملاحظات یہاں پیش کئے جاسکتے ہیں جن سے علامہ ابن خلدون اور مانٹیسکیو کے نظریات پر تنقید بھی ہوتی ہے۔

۱۔ جغرافیائی ماحول اور فضا ان متعدد ومختلف عوامل ومحرکات میں سے بس ایک عامل ہے جو انفرادی واجتماعی زندگیوں پر اثرانداز ہوتے ہیں۔ امر واقعہ یہ ہے کہ خاندان' نظام تعلیم وتربیت' عقائد وافکار' اقتصادی حالات' سیاسی زندگی' اجتماعی میراث اور عام معاشرتی ماحول اور متعدد عوامل ایسے ہیں جن سے ذہنی وفکری رویوں کی تشکیل ہوتی ہے۔

۲۔ جغرافیائی ماحول بھی اسی وقت اثرانداز ہوتا ہے جبکہ دوسرے عوامل سے اس کا تعامل ہو۔ بغیر تعامل اور تفاہم کے فرد یا قوم پر اس کا کوئی اثر قائم نہیں

ہو سکتا۔

- خود انسان اپنے ماحول پر اثرانداز ہوتا اور اردگرد کی دنیا کو بدلتا ہے۔ افراد' جماعتیں اور قومیں اپنے نظریہ' علوم وفنون' مہارت و تجربہ اور ایجادات واختراعات کی بدولت جغرافیائی ماحول کے مزاج کو تبدیل کردیتی اور اپنا مطیع ومنقاد بنالیتی ہیں۔ سائنس وٹکنالوجی کی ترقی کے اس دور میں تہذیب جدید نے ماحول اور جغرافیہ پر اپنا تسلط ثابت کردیا ہے۔
- اس حقیقت سے انکار نہیں کیا جاسکتا کہ جغرافیائی ماحول میں یکسانیت اور ہم آہنگی کے باوصف آج مختلف اقوام وملل میں تہذیب وثقافت اور زندگی کے متعدد مظاہر میں زبردست اختلاف پایا جاتا ہے۔ مثال کے طور پر افریقہ میں خط استوا کے باشندے انسانیت کی سب سے نچلی سطح پر ہیں جبکہ امریکہ میں اسی خط کے باشندے ترقی کے اعلیٰ مقام پر فائز ہیں۔(۳۴)

علامہ ابن خلدون کا نظریہ عصبیت عالمی شہرت کا حامل نظریہ ہے۔ اس ریہ کے مطابق "اقتدار اور ریاست کا حصول عصبیت کا مرہون ہوا کرتا ہے"(۳۵) اور یہ کہ "مملکت جب مستحکم اور مضبوط ہوجاتی ہے تو وہ عصبیت سے بے نیاز ہوجاتی ہے۔"(۳۶) "عظیم مملکتوں اور طاقتور سلطنتوں کی بنیاد مذہب ہوا تی ہے۔" (۳۷) "حکومت کی پشت پر کوئی دینی ومذہبی تحریک ہو تو عصبیت کی قت دوچند ہوجاتی ہے۔"(۳۸) "وہ خطے اور علاقے جہاں قبائل اور عصبیتوں کی زت ہو وہاں کوئی حکومت مستحکم نہیں ہوسکتی۔"(۳۹) "افراد کی طرح مملکت کی ی ایک طبعی عمر ہوتی ہے۔"(۴۰) "حکومت پر زوال آنے لگے تو وہ ازسرنو عروج طرف پیش رفت نہیں کرسکتی"۔(۴۱) "وحشی اقوام دوسروں سے زیادہ غلبہ کی قت رکھتی ہیں۔"(۴۲) مغلوب ہمیشہ غالب کی تقلید کا شوقین ہوتا ہے۔"(۴۳) "امت جب مغلوب ہوجاتی ہے اور دوسروں کی حکومت تسلیم

کر لیتی ہے تو تیزی سے فنا ہو جاتی ہے" وغیرہ۔(۴۴)

غلبہ و استیلا اور عصبیت سے متعلق ان نظریات پر بھی علماء عمرانیات نے تنقید کی ہے اور لکھا ہے کہ ان تصورات کا اطلاق صرف ان اقوام پر ہوتا ہے جن کا مطالعہ و مشاہدہ ابن خلدون نے کیا تھا۔ ان اقوام میں بھی بطور خاص عرب اور بربر ان مشاہدات و تجربات کا نشانہ تھے' اس لئے انہیں عالمگیر اصول قرار دے کر ہر زمان و مکان کی اقوام' حکومتوں اور تہذیبوں پر منطبق نہیں کیا جا سکتا۔(۴۵)

علامہ ابن خلدون نے عربی زبان کی توسیع و اشاعت اور ممالک مفتوحہ میں عجمی زبانوں پر اس کی فتح و بالادستی کی وجہ اسلام کی سیاسی برتری اور عربوں کی طاقتور حکومت کو قرار دیا ہے۔ علامہ کے مطابق دین و شریعت کی زبان عربی تھی' رسول اکرم اور صحابہ کرام عرب تھے اور قرآن عربی زبان میں نازل ہوا تھا' اس لئے مسلمانوں نے جس ملک کو بھی فتح کیا عربی وہاں کی سرکاری زبان قرار پائی اور مقامی عجمی زبان دخیل اور نامانوس ہو گئی۔(۴۶)

علامہ کا یہ تجزیہ عربی زبان کے ارتقا و تغلب سے پوری طرح مطابقت نہیں رکھتا اس لئے کہ مفتوحہ ممالک کی ایک بڑی تعداد ایسی بھی ہے جہاں عربی بالادست نہ ہو سکی اور مقامی زبانیں جاری و ساری رہیں۔ زبانوں کی تاریخ بتاتی ہے کہ عربی زبان کسی خطہ اور ملک کو فتح کرنے کے بعد وہاں کی مقامی عجمی زبانوں پر اسی وقت فتح و استیلا حاصل کر سکی جب پانچ شرائط موجود ہوں۔

۱۔ غالب زبان اپنی تہذیب و ثقافت میں' زبان کے آداب و قواعد میں مغلوب زبان سے زیادہ ترقی یافتہ ہو اور نفوذ و اثر اور اقتدار میں زیادہ وسعت اور قوت رکھتی ہو۔

۲۔ غالب زبان ایک طویل عرصہ تک وہاں بالادست رہی ہو۔

۳۔ اس نے مغلوب ملک میں مستقل آبادیاں قائم کی ہوں جن سے وہاں کے افراد

کا رابطہ و تعامل ہو۔

۴۔ غالب زبان مغلوب قوم سے اختلاط کرے اور

۵۔ غالب اور مغلوب دونوں اقوام کی زبانیں ایک ہی لغوی شاخ سے نکلی ہوں یا ان دونوں میں باہمی قربت کافی ہو۔

عربی زبان کا شام و عراق مغرب اور مصر سے تعامل ہوا تو ارامی، بربر اور قبطی زبانوں پر اس نے فتح حاصل کرلی اور ان خطوں میں عربی بول چال اور تحریر وانشاء کی زبان بن گئی اور مقامی عجمی زبانوں کا صفایا ہوگیا کیونکہ یہ تمام شرطیں اس تعامل میں موجود تھیں۔ مگر شام ولبنان کے بعض خطے اس تاثیر سے محفوظ رہے اور آج بھی وہاں ارامی لہجہ مستعمل ہے۔ اسی طرح شمالی افریقہ کے بعض قبیلوں میں آج بھی بربر زبان رائج ہے۔ ایران میں عربی زبان کبھی بالادست نہ ہو سکی کیونکہ وہاں دوسری شرط کے سوا تمام شرطیں مفقود تھیں۔ اسی طرح قوطی اور ترکی زبانوں پر بھی عربی حاوی نہ ہو سکی کیونکہ اس تعامل میں چند شرطیں ہی پوری ہو رہی تھیں۔ (۴۷)

حواشی

۱۔ علامہ ابن خلدون کے عمرانیاتی و سماجی مباحث کیلئے دیکھئے

N Schmidt, *Ibn khaldun, Historian, Sociologist and Philosopher*, New York, 1930

M A. Enan, *Ibn Khaldun His life and work*, Lahore, 1946 pp 81 - 89

طٰہٰ حسین، فلسفة ابن خلدون الإجتماعية، فرانسیسی سے عربی میں ترجمہ محمد عبداللہ عنان، لجنة التاليف والترجمة والنشر، مصر، ۱۹۲۵

محمد عبداللہ عنان' ابن خلدون : حیاته وتراثه الفکری' (اس کتاب کاانگریزی میں بھی ترجمہ ہواہے) دارالکتب المصریہ' ۱۹۳۳ء

ساطع الحصری' دراسات عن مقدمة ابن خلدون' مطبعة المعارف' مصر' ۱۹۵۳ء

الدکتور علی عبدالواحد وافی' ابن خلدون' منشی علم الإجتماع' دار نہضۃ' مصر ۱۹۵۶ء

۲- علامہ ابن خلدون نے اپنی تصنیف کتاب العِبَر وديوانُ المبتدأ والخبر فی أیام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوی السلطان الأكبر' کو تین بڑے حصوں میں تقسیم کیا ہے اور ہر حصہ کو الکتاب کانام دیاہے- الکتاب الأول میں مصنف نے معاشرہ اور اس کے مختلف مظاہر جیسے اقتدار اعلیٰ' عصبیت' معاش' تجارت' مختلف علوم وفنون اور صنعتوں اور ان کے اسباب وعوامل سے بحث کی ہے- تاریخ کی یہ پہلی کتاب ہی مقدمہ کے نام سے معروف ہے-

الکتاب الثانی میں مصنف نے عربوں کی تاریخ' ان کے انساب' ان کی حکومتوں اور ریاستوں پر ابتدائے آفرینش سے اپنے زمانہ تک کے تمام ارتقائی حالات بیان کئے ہیں- خاص طور سے قبطیوں' شامیوں' اہل فارس' یہودیوں' یونانیوں' رومیوں' ترکوں اور فرانسیسیوں کی تاریخ کا تجزیہ کیا ہے-

الکتاب الثالث میں بربروں اور ان کے مختلف قبائل' زناتہ' سہاجہ وغیرہ کے آغاز وارتقاء اور شمالی افریقہ میں ان کی حکومتوں سے بحث کی ہے-

۳- ڈاکٹر علی عبدالواحد وافی نے مقدمہ کی تحقیق' تخریج' شرح' تعلیق' مختلف نسخوں سے موازنہ ومقارنہ اور تمہید وفہرست سازی کر کے اسے تین جلدوں میں شائع کیا ہے- انہوں نے فاضل مصنف کی تبویب سے پیدا شدہ اختلاط

والتباس کو دور کرنے کیلئے چھ بنیادی بحثوں کیلئے فصل کی جگہ باب کا عنوان قائم کیا ہے تاکہ بنیادی بحثوں اور ان کے فروعی مسائل میں اختلاط نہ ہو اور ان دونوں کے علیحدہ عنوانات ہوں۔ اور ہر باب کے اندر شامل مختلف فصلوں پر انہوں نے نمبرات قائم کر دیئے ہیں تاکہ فرق و تمیز کرنے اور حوالہ دینے میں سہولت ہو۔ دیکھئے مقدمہ ابن خلدون تحقیق ڈاکٹر علی عبدالواحد وافی' لجنة البیان العربی' قاہرہ' طبع اول ۱۹۵۷ء / ۱۳۷۶ھ' جلد اول' ص ۲۲-۲۳

۴- دیکھئے ڈاکٹر علی عبدالواحد وافی' حوالہ بالا' ص ۸۶-۸۷

۵- علامہ ابن خلدون مقدمہ میں خود اعتراف کرتے ہیں کہ "میں اس کتاب میں اپنی طاقت اور صلاحیت کے بقدر مغربی خطہ پر صراحت کے ساتھ یا اخبار و واقعات کے ضمن میں روشنی ڈالوں گا کیونکہ میرا مخصوص ارادہ اسی خطہ کی اقوام و امم کے احوال اور اس کی سلطنتوں اور حکومتوں کی تاریخ لکھنا ہے۔ دوسرے علاقے اور خطے اس میں شامل نہیں ہیں کیونکہ مشرق اور اس کی اقوام کے احوال سے میں واقف نہیں ہوں اور روایت کردہ اخبار اس حقیقت تک رسائی کیلئے ناکافی ہیں جو میرے پیش نظر ہے۔" دیکھئے ڈاکٹر علی عبدالواحد وافی' حوالہ بالا' ص ۲۵۹

۶- مقدمہ ابن حلدون' تحقیق ڈاکٹر علی عبدالواحد وافی' حوالہ بالا' ص ۲۰۹

۷- نفس مصدر' ص ۲۰۸-۲۰۹

۸- تعجب ہے کہ ڈاکٹر طٰہٰ حسین نے اس حقیقت کے باوجود ابن خلدون کے فلسفہ کا تنقیدی و تحلیلی مطالعہ کرتے ہوئے یہ دعویٰ کر دیا کہ ان کے زمانہ میں علم کا وہ تصور نہیں تھا جو آج جدید دور میں رائج ہے' اس لئے ابن خلدون نے فن تاریخ کو علم کا جو نام دیا ہے وہ عام معنوں میں معرفت اور جانکاری کے معنی میں ہے' اُسے علمی اور سائنسی لبادہ پہنانا درست نہیں ہے۔ اس لئے طٰہٰ حسین کے

دعویٰ کے مطابق علامہ نے فن تاریخ کو باقاعدہ عمرانیاتی علم کا مقام نہیں دیا ہے۔ مگر غور طلب بات یہ ہے کہ علامہ نے تاریخ نگاری کا جو تصور دیا تھا وہی آج کی علمی اور سائنٹفک دنیا میں مروج ہے۔ دیکھئے فلسفة ابن خلدون الإجتماعية' لجنة التأليف والترجمه والنشر' ۱۹۲۵ء

۹- بحوالہ ایف لاکوست' ابن خلدون - واضع علم ومقرر استقلال' ترجمہ زہیر فتح اللہ' مکتبہ المعارف' بیروت' ۱۹۸۵ء ص ۳۹

۱۰- مقدمة ابن خلدون' تحقیق' ڈاکٹر علی عبدالواحد وافی' حوالہ بالا' ص ۲۱۳

۱۱- نفس مصدر' ص ۲۱۴

۱۲- نفس مصدر' ص ۲۱۴-۲۱۵

۱۳- نفس مصدر' ص ۲۶۱

۱۴- نفس مصدر' ص ۲۱۹

۱۵- نفس مصدر' ص ۲۵۲

۱۶- نفس مصدر' ص ۲۵۱-۲۵۲

۱۷- نفس مصدر' ص ۲۶۱-۲۶۲

۱۸- نفس مصدر' ص ۲۶۴-۲۶۵

۱۹- نفس مصدر' ص ۲۱۲

۲۰- نفس مصدر' ص ۲۱۲

۲۱- نفس مصدر' ج ۲' ص ۲۶۴

۲۲- نفس مصدر' ج ۲' ص ۲۶۵

۲۳- ایف لاکوست' ابن خلدون-واضع علم ومقرر استقلال' حوالہ بالا' ص ۵۲

۲۴- مقدمہ ابن خلدون تحقیق ڈاکٹر علی عبدالواحد وافی' حوالہ بالا' ج ۳' ص ۸۷۱

۲۵- نفس مصدر، ج۳، ص۸۷۵

۲۶- وذلك أن أحوال العالم والأمم وعوائدهم ونحلهم لاتدوم على وتيرة واحدة ومنهاج مستقر- نفس مصدر، ج ۱، ص۲۵۲

۲۷- نفس مصدر، جلدا، ص۲۵۸

۲۸- نفس مصدر، جلد۲، ص۴۳۸

۲۹- اصل عبارت یہ ہے "وأصله أن الإنسان ابن عوائده ومالوفه لاابن طبيعة ومزاجه فالذى ألفه فى الأحوال حتى صار خلقا وملكة وعادة تنرل منزلة الطبيعة والجبلة" نفس مصدر، ج۲، ص۴۱۹

۳۰- نفس مصدر، ج۲، ص ۴۹۳- فاضل مصنف نے اس بحث میں مملکت کے پانچ مراحل گنائے ہیں اور ان مراحل کے حسب حال اخلاقیات سے تعرض کیا ہے:

(الف) فتح وظفر اور غلبہ واستیلاء کا مرحلہ - اس میں مجد وشرف کا حصول، مدافعتِ ناموس، ٹیکس کی فراہمی نصب العین بنا رہتا ہے-

(ب) استبداد واستحصال کا مرحلہ - اس میں خدم وحشم اور غلاموں کی فراہمی اور صنعتوں کی تاسیس پر زور رہتا ہے-

(ج) خوش حالی وفارغ البالی کا مرحلہ - شہری وثقافتی فنون کا ارتقاء، عمارت سازی، ایک مخصوص تہذیب اور کلچر کا فروغ، مملکت میں مال ودولت کی نمائش، عطایا وہدایا کی تقسیم، وفود سے ثقافتی تبادلہ وغیرہ نمایاں مظاہر ہیں-

(د) قناعت اور صلح جوئی کا مرحلہ - اسلاف کی جدوجہد پر قناعت کرنے کی وجہ سے اس مرحلہ میں اکابر کی اندھی تقلید اور زندگی کے ہر شعبہ میں اسلاف پرستی کا اظہار ہوتا ہے-

(ہ) اسراف وتبذیر کا مرحلہ- لہو ولعب میں بدمست رہنا' شراب وکباب کی محفلیں منعقد کرنا' علماء واولیاء کی توہین اور ان کا استخفاف کرنا' عوام سے دور رہنا اور سختی' آمرانہ مزاج اور سخت گیر پالیسی کو رواج دینا اس مرحلہ کے اخلاق بن جاتے ہیں-دیکھئے نفس مصدر' ج ۲' ص ۴۹۳-۴۹۶

۳- M A Enam, *Ibn Khaldun His life and work,* op cit, pp 114 - 115

۳۲- مقدمة ابن خلدون' تحقیق ڈاکٹر علی عبدالواحد وانی' حوالہ بالا' ج ۱' ص ۱۳۴-۱۳۵

۳۳- دیکھئے تفصیل کیلئے نفس مصدر' ج ۱' ص ۳۳۰-۳۴۴' المقدمة الثالثة کا عنوان ہے فی المعتدل من الأقالیم والمنحرف وتأثیر الهواء فی الوان البشر والکثیر من أحوالهم (یعنی معتدل اور منحرف اقلیموں کے بیان میں اور مختلف قسم کے انسانوں پر ہوا کی تاثیر اور دوسرے احوال کی وضاحت میں)' المقدمة الرابعة کا عنوان ہے فی أثر الهواء فی أخلاق البشر (انسانوں کے اخلاق پر ہوا کے اثرات کے بارے میں)' المقدمة الخامسة کا عنوان ہے فی إختلاف احوال العمران والخصب والجوع وما ینشأ عن ذالك من الآثار فی آبدان البشر وافلاقهم (یعنی عُمران' سرسبزی وشادابی اور بھکمری اور انسانی جسموں اور اخلاقیات پر مرتب ہونے والے ان کے آثار)- یہ تینوں مقدمات خاص طور سے انسان اور معاشرہ کے انفرادی واجتماعی ظواہر پر جغرافیہ کی تاثیر سے بحث کرتے ہیں-

۳۴- ان تنقیدی افکار کی تفصیل کے لئے دیکھئے' استاذ ساطع الحصری' دراسات عن مقدمة ابن خلدون' حوالہ بالا' ص ۱۳-۴۳

۳۵- مقدمہ ابن خلدون، تحقیق ڈاکٹر علی عبدالواحد وافی، حوالہ بالا، ج ۲، ص ۴۶۱-۴۶۲

۳۶- نفس مصدر، ج ۲، ص ۴۶۲-۴۶۴

۳۷- نفس مصدر، ج ۲، ص ۴۶۶

۳۸- نفس مصدر، ج ۲، ص ۴۶۷-۴۶۸

۳۹- نفس مصدر، ج ۲، ص ۴۷۶-۴۷۹

۴۰- نفس مصدر، ج ۲، ص ۴۸۵-۴۸۸

۴۱- نفس مصدر، ج ۲، ص ۶۹۲-۶۹۳

۴۲- نفس مصدر، ج ۲، ص ۴۳۷-۴۳۹

۴۳- نفس مصدر، ج ۲، ص ۴۵۰-۴۵۱

۴۴- نفس مصدر، ج ۲، ص ۴۵۱-۴۵۳

۴۵- نفس مصدر، ج ۲، ص ۴۲۸، حاشیہ نمبر ۳۸۹ ب-

۴۶- نفس مصدر، ج ۳، ص ۸۸۸-۸۸۹

۴۷- نفس مصدر، ج ۳، ص ۸۸۹، حاشیہ ۱۱۷۰، نیز زبانوں کے باہمی تصادم اور ان کے نتائج نیز عوامل و محرکات کی تفصیل کیلئے ڈاکٹر عبدالواحد وافی ہی کی درج ذیل کتابیں دیکھئے۔ علم اللغة، فصل صراع اللغات، طبع رابع، ص ۲۱۰-۲۱۸، اللغة والمجتمع، طبع ثانی، ص ۹۶-۱۰۸، فقه اللغة فصل صراع اللغة العربية مع غيرها من اللغات، طبع رابع، ص ۱۲۳-۱۲۷

سید محمد عزیزالدین حسین

ہندوستان میں عزاداری امام حسینؑ کی ابتداء، فروغ اور دور انحطاط

ہندوستان میں عزاداری امام حسینؑ کی روایت ۱۳ویں صدی عیسوی سے ملتی ہے۔ اس میں بعض صوفیاء کرام کا بھی حصہ کہا جاسکتا ہے۔ اس زمانے سے صوفیاء نے ہندوستان میں خانقاہیں تو قائم ہی کیں مگر بعض صوفیاء نے امام باڑے بھی تعمیر کئے۔ مندر اور مسجد، دونوں کے دروازے دوسرے مذاہب کے پیروؤں کے لئے بند تھے۔ اسکے بر عکس خانقاہ اور امام باڑے کا مزاج ان سے بالکل مختلف تھا۔ ان کے دروازے دوسرے مذاہب کے لوگوں کے لئے کھلے ہوئے تھے اور وہ مزاج آج تک قائم ہے۔ یہاں ہونے والی مجالس میں بلا تفریق مذہب و ملت لوگ شریک ہوتے ہیں۔ عزاداری امام حسین کو چار ادوار میں تقسیم کیا جاسکتا ہے۔ پہلا دور عہد سلطنت ۱۲۰۶ء سے ۱۵۲۶ء تک، دوسرا دور ۱۵۲۶ء سے ۱۷۵۷ء تک، تیسرا دور ۱۷۵۷ء سے ۱۹۴۷ء تک اور چوتھا دور ۱۹۴۷ء کے بعد کا زمانہ۔

عزاداری امام حسین کی بنیاد قرآن کے ۲۵ویں پارے کی ۳۲ویں آیت،

پروفیسر سید محمد عزیزالدین حسین، شعبۂ تاریخ، جامعہ ملیہ اسلامیہ، نئی دہلی

قل لا اسئلکم علیه اجراً الا المودة فی القربیٰ "کہہ دیجئے کہ میں تم سے اجر طلب نہیں کرتا بجز اس کے کہ میرے قرابت داروں سے محبت کرو" اہل سنت اور اہل تشیع کے متفقہ دینی پیشوا حضرت میر سید علی ہمدانی علیہ الرحمہ نے تو اس موضوع پر ایک کتاب تصنیف فرمائی اور اس کا نام انہوں نے مودة القربیٰ رکھا۔ اس آیت کی تفسیر وہ ان الفاظ میں بیان کرتے ہیں "آں حضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم نے فرمایا ہے اے لوگو! تم خدا کو دوست رکھو اسلئے کہ اس نے اپنی نعمتیں تم کو عطا فرمائیں اور محبت خدا کے لئے مجھ سے محبت رکھو اور میری محبت کے لئے میرے اہل بیت کو دوست رکھو۔ پس جبکہ آل نبیؐ کی دوستی کی بابت سوال کیا گیا ہے اور وہ ہم سے طلب کی گئی ہے۔ چنانچہ اللہ تعالیٰ نے اپنے حبیب عربی صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کو حکم دیا ہے کہ اپنی امت سے اپنے ذوی القربیٰ کی دوستی کے سوا اور کچھ طلب نہ کریں اور یہ دوستی ان کے لئے باعث نجات آخرت ہے اور آں حضرت اور انکی آطہار سے توسل کا ذریعہ ہے جو کوئی خدا تک پہنچے اور اسکی جناب میں مقبول ہونے کا طالب ہو اس پر واجب ہے کہ رسولؐ خدا سے محبت رکھے اور اہل بیت رسولؐ خدا سے محبت رکھے اور اہل بیت رسولؐ کی دوستی اختیار کرے اور یہ بات آں حضرت کے آل اطہار کے فضائل کی معرفت کے بغیر حاصل نہیں ہوسکتی" آخر میں میر سید علی ہمدانی فرماتے ہیں کہ میں نے اس کتاب کا نام مودة القربیٰ (۱) رکھا تاکہ مجھ کو اللہ تعالیٰ اور اسکو ان حضرات سے میرے علاقی ہونے کا ذریعہ بنائے گا اور ان ذریعے سے مجھ کو نجات عطا فرمائے گا۔ ایک رباعی میں فرماتے ہیں۔

گر جب علی و آل نبوت نبود — امید شفاعت ز رسولت نبود
در طاقت حق جملہ بجا آوری تو — بے مہر علی ہیچ قبولیت نبود

صوفیائے کرام اسلام پر قائم تھے۔ ایک قرآن، دوسرے سنت نبوی صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم اور تیسرے محبت اہل بیت رسولؐ۔ امام جعفر صادق صوفی کی

تعریف ان الفاظ میں بیان فرماتے ہیں "من عاشق فی باطن الرسول فھو صوفی"(۲) جو شخص اخلاق رسول صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم سے آراستہ ہو جاوے اور اس امر کو اختیار کرے جو رسولؐ نے اختیار فرمایا اور رغبت کرے اس طرف جدھر رسولؐ نے رغبت فرمائی اور پرہیز کرے اس سے جسے رسولؐ نے چھوڑا تو گویا اس نے صفائے قلب حاصل کر لیا" صوفیا نے کبھی اپنے آپ کو کسی فرقے سے منسلک نہیں کیا۔ کسی صوفی کے ملفوظات میں یہ نہیں ملتا کہ ان کا تعلق کسی خاص فرقے سے تھا۔ وہ فرقہ واریت کے اصولی طور سے قائل ہی نہ تھے۔ انکی خانقاہیں اسلامی اتحاد کا بڑی قوی و مستحکم حصار تھیں جہاں باہمی اخوت اور ہمدردی کی پائیدار بنیادیں پڑی تھیں۔

ہندوستان آکر صوفیاء نے اسلام کی تبلیغ کی۔ قرآن و سنت نبویؐ پر عمل کرنے کی ہدایت اور اہل بیت نبوی سے محبت۔ انکی تبلیغ کے یہی دو محور تھے۔ صوفیا اپنے دور دراز وطن سے ہجرت کر کے ہندوستان آئے اور ہندوستان کے مختلف شہروں، قصبات اور گاؤں میں سکونت اختیار کر کے اپنی خانقاہوں کی بنیاد ڈالی اور اسطرح انہوں نے شمالی ہندوستان میں اپنی روحانی ولایتیں قائم کیں۔ کئی صوفی سلسلے آئے جن میں چشتی اور سہروردی سلسلوں نے ہندوستان میں تبلیغ اسلام کے سلسلہ میں اہم کردار ادا کیا۔ چشتی صوفیاء نے پہلے اجمیر اور اسکے بعد دہلی کو اپنا مرکز بنایا۔ سہروردی صوفیاء نے ملتان کو اپنا مرکز بنایا۔ ان صوفیاء نے خاص طور سے قصبات اور گاؤں میں تبلیغ کا کام کیا۔ قصبات اور گاؤں میں ہندوؤں کی اکثریت تھی۔ ان حالات میں وہاں جاکر رہنا خود ایک جہاد تھا اسلئے کہ صوفیاء صرف مسلمانوں میں ہی تبلیغ نہیں کرتے تھے بلکہ وہ ہندوؤں کے درمیان رہ کر بھی تبلیغ اسلام کے فرائض انجام دیتے تھے اس کیلئے انہوں نے خانقاہ کے دروازے ہندوؤں کے لئے کھول دیئے۔ صوفیاء کے اس تبلیغی مشن نے ہندوؤں کو کافی متاثر کیا اور اس طرح سے اسلام کی تعلیمات ہندوؤں تک پہنچیں۔

نہ جانے کیوں شیعہ حضرات میں صوفی تحریک اور صوفیاء کے بارے میں یہ سمجھ پیدا ہو گئی یا پیدا کر دی گئی کہ تصوف اور صوفیاء سے شیعوں کا کوئی تعلق نہیں ہے۔ اسکی وجہ لاعلمی بھی ہو سکتی ہے' اسی طرح اہل سنّت حضرات بھی یہ سمجھتے ہیں کہ شیعوں کا تصوف سے کوئی تعلق نہیں' ۱۶ویں صدی عیسوی کے ایک شیعہ عالم قاضی سید نور اللہ شوستری نے اپنی کتاب مجالس المومنین (۳) میں ایک باب تصوف پر بھی قائم کیا ہے اور اس کے متعلق مسائل سے بحث کی ہے اور اسی کے ساتھ کچھ صوفیاء کی سوانح بھی قلم بند کی ہیں۔ اور تصوف کو **مذهب حقه** کہا ہے۔ عجیب بات یہ ہے کہ ہندوستان کے زیادہ تر سادات اثناء عشری کے مورث اعلیٰ صوفیا ہی تھے۔ سادات امروہہ ضلع مراد آباد کے سید شرف الدین شاہ ولایت' سادات میمن' ضلع بجنور کے سید اشرف' سادات سری نگر اور سادات جلالی' ضلع علی گڑھ کے میر سید علی ہمدانی' سادات سرسی ضلع مراد آباد کے شاہ ولایت اور اسی طرح سے زیادہ تر دوسرے قصبات کے سادات اثنا عشری بھی صوفیاء ہی کی نسل سے تعلق رکھتے ہیں۔

انہیں صوفیاء نے مودۃ القربیٰ کے لئے عزاداری امام حسین کو ایک ذریعہ بنایا۔ نذر و نیاز کے طریقے اور عزاداری کی رسومات صوفیاء نے قائم کیں۔ یہ سب توسل اہل بیت کے طریقے ہیں۔ عزاداری امام حسین یا اسکی رسومات اور نذر و نیاز کے طریقے کہیں لکھے ہوئے نہیں ہیں بلکہ صوفیاء کے مزاج کے مطابق یہ طریقے سینہ بہ سینہ' پشت در پشت' ایک نسل سے دوسری نسل تک پہنچتے رہے۔ ۱۳ویں صدی عیسوی سے لے کر ۲۰ویں صدی کے اختتام تک عزاداری امام حسین اور اسکی رسومات سے متعلق کوئی کتاب نہیں لکھی گئی۔ حسین علی کربلائی نے **تحفة العوام** (۴-۵) لکھی جس پر زیادہ تر شیعہ علماء و مجتہدین توثیق کرتے رہے۔ اس پر آٹھ جید علماء اثناء عشری کے دستخط موجود ہیں۔ صفحہ ۱۴۲ سے ۱۵۴ تک ۲۰ویں باب

میں ماہ محرم کے اعمال میں- یہ اعمال صرف شب عاشورا سے لیکر آخر روز عاشورا تک کے ہیں- حالانکہ حصہ سوم و چہارم کا بعد میں اضافہ بھی کیا گیا لیکن اس اضافہ میں بھی عزاداری امام حسین کے باب کا اضافہ نہیں کیا گیا- مقدمہ میں چوتھی فصل میں امامت پر بیان ہے- اس میں بھی عزاداری امام حسین یا نذر و نیاز کا کوئی ذکر نہیں ہے- یہ اعمال شب عاشورا سے لیکر آخر روز عاشورا تک صرف پانچ گھنٹے میں ختم ہو جاتے ہیں- اب سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ عزاداری امام حسین کا جو سلسلہ پہلی محرم سے بارہ محرم تک ہوتا ہے یہ کس کی دین ہے؟ اور اس کا ماخذ کیا ہے؟ اس کے بانی صوفیاء تھے اور اس کا ماخذ صوفیاء اور ان کی نسلوں کے سینے تھے جہاں عزاداری امام حسین کی رسومات محفوظ تھیں جو نسل بعد نسل ایک کے بعد دوسرے کو منتقل ہوتی رہیں- اس لئے ہم دیکھتے ہیں کہ عزاداری امام حسین کی کچھ رسومات پر علماء کو اعتراض بھی ہے- اس دور میں عزاداری امام حسین پہلی محرم سے بارہ محرم تک اور صرف بیس صفر کو چہلم شہدائے کربلا ہوتا تھا- عزاداری کو آٹھ ربیع الاول تک جاری رکھنا ۸اویں صدی کا اضافہ ہے-

مجالس کس طرح منعقد کریں، تعزیہ کس طرح بنائیں، علم کس طرح کا ہو وغیرہ وغیرہ یہ سب زبانی تھا- ابھی ۱۲/اپریل ۹۸ء کو اپنے دوست ڈاکٹر نسیم اختر جناب حسیب احمد اور جناب اقبال کے ہمراہ درگاہ حضرت قطب الدین بختیار کاکی[6] زیارت کے واسطے گیا- دیکھا کہ درگاہ کے ایک گنبد پر ایک علم نصب ہے- یہ علم بالکل ویسا ہی تھا جیسا کہ دس محرم کو جلالی کے بڑے امام باڑے میں سوار ہوتا ہے- اس سے صاف ظاہر ہوتا ہے کہ ان علموں کا تعلق صوفی فکر سے ہے اس لئے کہ جلالی میں بھی عزاداری امام حسین صوفیا ہی کی قائم کی ہوئی ہے- جلالی میں محرم کی مجالس میں سب سے پہلے وہ مجلس خوانی ہوتی ہے جو آج تک جاری ہے-[7] اس دہ مجلس میں پہلا مجلس حضرت رسول خدا صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم اور باقی دوسری مجالس اہل بیت او

شہدائے کربلا سے متعلق ہیں- ان میں ان حضرات کے فضائل و مصائب بیان کئے جاتے ہیں-

صوفیاء نے ہندوستان میں عزاداری امام حسینؑ کے نظام کو اس طرح ترتیب دیا کہ فن کار' کاریگر اور مزدور کو نظام عزاداری میں اس کے ہنر کے ساتھ جوڑ دیا- حلوائی' بڑھئی' ہتھیلیا' درزی' کارچوبی والے' ڈھول تاشے والے' مراثی' تیلی' کہار' سقے' فقراء' مالی' نان بائی اور مجاور وغیرہ- اگر ایک کاریگر یا مزدور کو عزاداری امام حسین کا فلسفہ سمجھایا جاتا تو اس کی سمجھ میں کچھ نہ آتا- اسی لئے ان کو انکے فن کے ساتھ عزاداری امام حسین سے جوڑ دیا تاکہ وہ انکی زندگی اور فکر کا حصہ بن جائے اور اسکے ہاں عزاداری امام حسین سے دلی لگاؤ پیدا ہو جائے اور اس مشن میں صوفیاء کامیاب ہوگئے- ماہران تعلیم نے تعلیم کو حرفے سے جوڑنے کا سبق تو بیسویں صدی میں دیا'(۸) صوفیاء نے ہندوستان میں عزاداری امام حسین کو حرفے سے جوڑنے کا کام ۱۴ویں صدی عیسویں میں ہی کامیابی کے ساتھ انجام دیدیا تھا- اور یہ ان کی بین کرامت تھی-

عزاداری امام حسین کے مرکز کا نام امام باڑہ رکھا گیا- یہ قطعی طور پر ہندوستانی اس طرح تھا کہ اس سے پہلے عرب' ایران اور دوسرے مسلم ممالک میں اس نام کا کوئی ادارہ نہیں تھا- اس میں امام کے ساتھ ایک ہندی لفظ باڑہ سے ملا کر امام باڑہ بنادیا- تاکہ اس سے اسکا ہندوستانی مزاج جھلکے- اس کا نام بڑے غور و فکر کے بعد اس زبان میں نہیں رکھا گیا کہ جس میں قرآن نازل ہوا یا جس زبان کو امام حسین بولتے تھے- نہ فارسی کا کوئی نام رکھا- جب کہ یہی دو زبانیں مذہب اسلام اور اسلامی ثقافت سے قریب تر تھیں- یہ صوفیاء کی فکر کا نفسیاتی پہلو تھا- اگر باہر کے ناموں اور زبان سے ہندوستان میں کوئی مرکز بنایا جائے گا تو اس کی جڑیں ہندوستانی سماج میں گہری نہ ہو سکیں گی- امام باڑے کے دروازے بھی بلا تفریق مذہب و ملت سب کے

لئے کھول دیئے گئے - یہ ہندوستان میں ایک نیا تجربہ تھا - نیچی ذات کے ہندو اگرچہ اپنے مندروں میں نہیں جاسکتے تھے لیکن امام باڑوں میں ہونے والی عزاداری حسین میں شرکت کرنے لگے اور آہستہ آہستہ عزاداری حسین ان کی زندگی کا جزو بن گئی - اور اس طرح ہندوستان میں ایک نئے باب کا اضافہ ہوا - عزاداری امام حسین میں شرکت کے لئے تبدیلیٔ مذہب کی کوئی شرط نہ تھی - اپنے دھرم پر قائم رہ کر نواسہ رسولؐ کو نذرانۂ محبت پیش کرسکتے تھے - دس محرم کو ہندو بھی تعزیوں کی زیارت کرتے اور کربلا کے پیاسے شہیدوں کی یاد میں اپنے محلوں میں شربت کی سبیل لگاتے - لوگ اس تبرک کو پیتے وقت من ہی من میں گنگناتے۔

بھارت میں اگر آجاتا یوں پیاسانہ مارا جاتا

مرقعہ دہلی میں ۱۷۷۱ء سے متعلق ایک بیان ملتا ہے کہ "درگاہ شاہ مرداں میں بارہ محرم کو ایک مجلس عزا ہوتی ہے - اس مجلس میں دہلی کا کوئی شخص ایسا نہ ہوتا جو اس میں شرکت نہ کرتا ہو - تا حد نگاہ سواریاں ہی سواریاں نظر آتیں - مالدار 'غریب' چھوٹے بڑے غرض کہ سب لوگ ہی شرکت کے لئے یہاں آتے" ۱۷۷۱ء کا یہ بیان بڑی اہمیت کا حامل ہے کہ اسوقت تک عزاداری امام حسین میں دہلی کے تمام لوگ یعنی ہندو اور مسلمان شرکت کرتے -(۹)

تیرھویں صدی عیسوی سے لیکر سولھویں عیسوی تک عزاداری امام حسین امام باڑوں میں ہوتی اور جلوس کا کوئی رواج نہ تھا - اس دور میں کچھ سلاطین کے دور میں عزاداری امام حسین خفیہ طور پر ہوئی - اس لئے کہ خود صوفی تحریک کا قیام مسلمانوں میں موروثی ملوکیت کے خلاف احتجاج کی وجہ سے ہوا جسکے بانی حضرت معاویہؓ تھے - حضرت نظام الدین اولیاء کے مرید مولانا ضیاء الدین برنی اپنی کتاب تاریخ فیروز شاہی میں لکھتے ہیں کہ "حضرت معاویہؓ اور امیر المومنین عثمانؓ کے دوسرے عزیزوں نے جو اپنے حصہ مملکت میں وسیع علاقوں کے مالک تھے اور قوت

اور اقتدار حاصل کر چکے تھے علی مرتضیٰ کرم اللہ وجہہ کے خلاف بغاوت و سرکشی کی، ان سے بیعت نہیں کی اور فساد شروع کر دیا۔"(۱۰) امام حسین نے اسی موروثی ملوکیت کی بیعت کرنے سے انکار کر دیا جس کے نتیجے میں انکی شہادت واقع ہوئی۔ عجیب سانحہ ہے کہ جس اسلامی سیاسی نظام کی بنیاد حضرت محمد مصطفیٰ صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم نے ڈالی تھی اور جس کی پیروی خلفائے راشدین نے کی وہ تو ۶۶۱ء میں ختم ہو گیا لیکن جس موروثی ملوکیت کی بنیاد معاویہؓ نے ۶۶۱ء میں ڈالی وہ آج تک مسلم ممالک میں قائم ہے۔ سلاطین دہلی بھی بغداد کے موروثی ملوک ہی کی سرپرستی میں ہندوستان میں سلطان کی حیثیت سے حکومت کر رہے تھے۔ ظاہر ہے کہ ایسی حکومت میں اعلانیہ طور پر عزاداری امام حسین ممکن نہ تھی۔ اس لئے کہ حسین کا نام ہی موروثی ملوکیت کے خلاف احتجاج تھا۔ محمد بن تغلق ابن تیمیہ کی فکر سے متاثر تھا۔ اس نے صوفی تحریک اور صوفیاء کے خلاف سخت اقدامات کئے اور اس طرح اس عہد کے مختلف ادوار میں صوفیاء سلطان کے عتاب کا شکار ہوئے۔ خلافت وملوکیت کے مسئلہ پر مولانا ابوالاعلیٰ مودودی نے سیر حاصل بحث اسی عنوان پر اپنی کتاب میں کی ہے۔(۱۱)

عزاداری امام حسین ایک مکمل ادارہ ہے جس کی باقاعدہ اصطلاحات ہیں۔ یہ اصطلاحات نہ تو کسی عربی، فارسی یا اردو کی ڈکشنری میں ملیں گی اور نہ ہی شیعہ علماء کی کتابوں میں، عزاداری امام حسین سے متعلق اصطلاحات صوفیاء ہی کی دین ہیں۔ نذر و نیاز، عَلَم سے متعلق دو صورتیں ہیں، علم نصب کرنا اور علم سوار کرنا۔ یہ دونوں قطعی طور پر علٰحدہ علٰحدہ صورتیں ہیں اور انہیں وہی شخص سمجھ سکتا ہے کہ جس نے عزاداری کے نظام کو بچپن سے دیکھا ہے، سمجھا ہے اور اس پر عمل کیا ہے۔ ان اصطلاحات کا استعمال اردو مرثیہ گو شعراء میر انیس اور مرزا دبیر کے مراثی میں ہوا ہے اور وہ اسلئے کہ یہ مرثیہ گو شعراء تصوف سے حد درجہ متاثر تھے۔

عزاداری حسین کا دوسرا دور سولھویں صدی عیسوی سے شروع ہوتا ہے
جب مغل بادشاہ ہندوستان آئے اور اپنی حکومت قائم کی۔ مغل بادشاہوں کو اہل
بیت سے عقیدت تھی۔ اسی لئے انہوں نے عزاداری امام حسین پر کوئی پابندی نہیں
لگائی لیکن تورانی علماء اور امراء کو اہل بیت سے ایسی کوئی خاص عقیدت نہ تھی اسی لئے
بعض معاملات میں انہوں نے سختی رکھی۔ لیکن ہمایوں کی ایران سے واپسی پر ایرانی
علماء اور امراء بھی اسکے ساتھ آئے اور انکے لئے مغل حکومت کے دروازے کھول
دیئے گئے۔ جس کی وجہ سے ایرانی علماء اور امراء کا ہندوستان آنے کا سلسلہ جاری رہا۔
لیکن اکبر کے عہد کے پہلے دور میں یعنی ۱۵۵۶ء سے ۱۵۸۰ء تک ایرانی علماء' امراء اور
تورانی علماء اور امراء میں درباری سیاست اور مذہبی عقائد کو لے کر کش مکش شروع
ہو گئی۔ اکبر خود مخدوم الملک عبداللہ سلطان پوری اور شیخ عبدالنبی جیسے علماء کے زیر
اثر رہا۔ (۱۲) انکے علاوہ بھی اکبر کے عہد میں دوسرے ایسے عناصر بھی موجود تھے جو
چشتی اور سہروردی صوفیاء کی ترکیبی حکمت عملی کے مخالف تھے۔ خود شیخ احمد نقشبندی
سرہندی نہ صرف بین المذاہبی رواداری کے قائل نہ تھے بلکہ ان کے نزدیک غیر سنی
مسلمان بھی کافروں کی حیثیت رکھتے تھے۔ (۱۳) اکبر نے ایسے عناصر کی پرواکئے بغیر
۱۶۸۰ء میں ہندوستان میں صلح کل کی پالیسی کی بنیاد ڈالی اور تمام مذاہب کے لوگوں کو
مذہبی آزادی دی۔ ظاہر ہے کہ اس تبدیلی کا اثر عزاداری امام حسین کی نشرواشاعت
کے لئے مددگار ثابت ہوا۔ عہد وسطیٰ کے ہندوستان میں پہلی مرتبہ ایک ایرانی شیعہ
عالم سید نوراللہ شوستری کو لاہور کا قاضی بنایا گیا۔ (۱۴) ایسی حکومت میں جہاں حنفی
فقہ کی پیروی ہوتی تھی۔ اس دور میں عزاداری امام حسین کو بھی فروغ حاصل ہوا۔
جہانگیر اور شاہجہاں کے دور میں بھی یہ آزادی رہی۔ جب اورنگزیب بادشاہ بنا تو اس
کا رجحان مذہب کی طرف اپنے اجداد سے زیادہ تھا۔ اورنگزیب کو اہل بیت سے بڑی
عقیدت تھی۔ اس کے رقعات اور احکامات اسکے اس رجحان کی پوری طرح عکاسی

کرتے ہیں- اورنگزیب نے اپنے وصیت نامے میں تحریر کیا ہے کہ "لازم السعادات' سادات بارہہ کے ساتھ احترام ورعایت میں کوئی فروگذاشت نہیں کرنی چاہئے اور قل لا اسئلکم علیه اجراً الا المودة فی القربیٰ کی آیت شریفہ کے بموجب عمل کرنا چاہیے کیونکہ آیت کریمہ "کہہ دیجئے کہ میں تم سے اس پر کوئی اجر طلب نہیں کرتا بجز اسکے کہ میرے عزیزوں سے محبت کرو" کے مطابق یہ جماعت اجر نبوت ہے- اس میں ہرگز کوتاہی نہ کرنی چاہئے کہ دنیا و آخرت میں خیر وفلاح کا باعث ہے'(۱۵) یہ وصیت نامہ بارہ نکات پر مشتمل ہے- اس کے متعلق اورنگزیب نے لکھا ہے کہ "اثنا عشر کا عدد مبارک ہے اور وصیت کا اختتام بھی اثنا عشر پر کیا جاتا ہے"-(۱۶) ایک اور رقعہ میں لکھتا ہے کہ "سادات سے محبت اور عزت کرنا ہمارے مذہب کا حصہ ہے اور ان سے نفرت اور دشمنی رکھنے والے کے لئے جہنم ہے-"(۱۷) اس سے اندازہ ہو سکتا ہے کہ جب اورنگزیب کا سادات کے بارے میں یہ عقیدہ ہے تو اہل بیت سے کس درجہ مودت ہوگی- لیکن جیسا کہ میں پہلے بھی عرض کر چکا ہوں کہ مغل دور میں اسکے خلاف بھی ذہن موجود تھے- صادق خاں' طبقات عالمگیری میں عہد اورنگزیب کا واقعہ لکھتے ہیں کہ جب گلکنڈہ کا محاصرہ چل رہا تھا تو کچھ لوگوں نے صف شکن خاں تورانی سے جو کہ کمانڈر تھا کہا کہ قلعہ تو فتح ہو ہی جائے گا وہاں غذا اور پانی جانے میں زیادہ سختی نہ کریں اسلئے کہ قلعہ کے اندر علماء اور سادات صحیح النسب بھی موجود ہیں- صف شکن خاں نے جواب دیا کہ "اگر امام حسین بھی اس قلعہ میں موجود ہوتے تو بھی میں سختی میں کوئی کمی نہ کرتا-"(۱۸) جب اس واقعہ کی اطلاع اورنگزیب کو ہوئی تو اورنگزیب نے اس کو اسکے منصب سے برطرف کر کے جیل خانے میں ڈلوادیا- فرزند علی مونگیری ملخص التواریخ میں عہد اورنگزیب کا ہی واقعہ لکھتے ہیں کہ "میر جملہ عظیم آباد گئے تو امراء ان کے پاس حاضری کے گئے آئے لیکن نعمت اللہ خاں ایام عاشورا میں عزاداری امام حسین میں مشغول رہنے کی وجہ

سے ان ایام کے بعد حاضر ہوئے- اس وقت محمد امین خاں بھی موجود تھے- میر جملہ نے کہاکہ آپ اتنے روز بعد کیوں آئے- انہوں نے جواب دیا کہ ماتم داری میں مشغول تھا اسلئے معافی کا خواستگار ہوں- محمد امین خاں نے کہاکہ کیا آپ کے گھر کسی کی موت ہو گئی تھی- نعمت اللہ خاں نے کہاکہ شہادت حسین واقع ہوئی ہے- محمد امین خاں نے کہاکہ اسکے کیا معنی' یزید اور حسین تو ایک دوسرے کے بھائی تھے- عجیب بات ہے کہ آپ ایک بھائی کا تو ماتم کریں اور دوسرے کی خوشی میں شامل نہ ہوں- نعمت اللہ خاں نے جواب دیا کہ جن سے ہمارا تعلق ہے انہیں شہید کر دیا گیا اسلئے ہم ماتم کرتے ہیں- آپ کے بھائی کو فتح حاصل ہوئی آپ خوشیاں منائیے-(۱۹)

عہد اورنگزیب کے اختتام سے پہلے ہی کشیدگی اور حالات خراب ہونا شروع ہو گئے تھے- وحدت الوجودی رویے نے مذہبی امتیازات کو ختم کرنے کی ترغیب دی- وحدت الشہوری رویے نے تقسیم کو ہی اپنا نصب العین قرار دیا اور بالآخر اہل اسلام کے مختلف فرقوں میں بھی اتحاد و ابلاغ کے تمام وسیلے تباہ کر دیئے گئے- شیخ احمد سرہندی کے صاحبزادے شیخ محمد معصوم نقشبندی نے عالمگیر کو شیعوں کا قتل عام کرنے کی ترغیب دیتے ہوئے لکھاکہ "ابن عباس نے روایت کی کہ آخری زمانے میں ایسے لوگ ہونگے جن کو روافض کہیں گے- یہ اسلام کی توہین کرنے والے اور مشرک ہونگے' ان کو قتل کر دینا-"(۲۰) اورنگزیب اس حد تک تو نہ جاسکا تاہم اسکے زمانے میں کچھ معاشی بحران کی بنا پر درباری سیاست اور کچھ مذہبی بنیادوں پر اسکے زمانے میں شیعہ سنی اختلافات نے خراب صورت اختیار کر لی- خود اورنگزیب کی تحلیلی حکمت عملی کا نتیجہ صرف یہ نہیں تھا کہ مغل حکومت کی غیر مسلم اکثریت مغائرت کا شکار ہو گئی اور اسکے مراکز تبدیل ہو گئے بلکہ خود مسلمانوں میں بھی فرقہ وارانہ رجحانات شدت اختیار کر گئے- امت کا اتحاد ختم ہونا شروع ہو گیا- ان تمام حالات کا اثر عزاداری امام حسین پڑنا شروع ہوا- مغل بادشاہ بہادر شاہ اول کے دور

میں شیعہ سنی تنازعات نے فرقہ وارانہ فساد کی شکل اختیار کرلی۔[۲۱] اکبر نے اسلام کو انسان دوستی کے مساوی قرار دیا تھا اور اس سے نسل انسانی کی اجتماعی فلاح مراد لی تھی لیکن اٹھارویں صدی کے مغل ہندوستان میں اسلام کی وسیع تر توجیہہ کو نہ صرف مسترد کردیا گیا بلکہ نظری اور عملی دونوں سطحوں پر اسلام کو ایک فرقے کے عقائد میں ضم کردیا گیا۔

مغل حکومت زوال پذیر ہوئی اور علاقائی حکومتوں کا وجود عمل میں آیا۔ اودھ میں نواب شجاع الدولہ کا عروج ہوا۔ انہوں نے عزاداری امام حسین پر خاص توجہ دی۔ امام باڑوں کو معافیاں دیں تاکہ لوگ عزاداری امام حسین پورے اطمینان وانہماک سے انجام دیں۔ اسی وجہ سے بعض علماء اور دانشوروں کا خیال ہے کہ نوابان اودھ کے عہد میں عزاداری امام حسین کو عروج حاصل ہوا۔ لیکن میری رائے اس سے مختلف ہے اسلئے کہ اٹھارویں صدی میں ہی عزاداری امام حسین انحطاط کی طرف مائل ہوگئی۔ اگر ہم عزاداری امام حسین کا جائزہ پورے شمالی ہندوستان میں لیں تو اب مسلمانوں میں اتحاد کی جگہ فرقہ واریت نے لے لی تھی اور عزاداری امام حسین کی وسعت ختم ہورہی تھی۔ محرم میں سنیوں کے جلوس علیحدہ اور شیعوں کے جلوس علیحدہ نکلنا شروع ہوگئے۔ ہندوؤں کی ایک بڑی تعداد نے تو اس سے کنارہ کشی اختیار کرلی تھی۔ جس کی وجہ کچھ تو ان سے علیحدگی اور کچھ یہ تھی کہ ان کے ہاں خود اصلاحی تحریکیں شروع ہوچکی تھیں۔ فرقہ پرست دانشور اس مسئلے پر ایرانی 'تورانی حوالوں سے بحث کرتے تھے جس کے نتیجے میں شیعہ سنی اختلافات شدت اختیار کررہے تھے۔

اسی دور میں شاہ ولی اللہ نے مسلمانوں میں اتحاد قائم کرنے کے لئے تحریک شروع کی۔ شاہ ولی اللہ کا بھی نسب والدہ کی جانب سے امام موسیٰ کاظم تک پہونچتا ہے۔[۲۲] شاہ ولی اللہ نے سب سے پہلے اس تورانی تصور کی تردید کی کہ شیعہ مشرک ہیں لہذا واجب القتل ہیں۔[۲۳] اس دور میں نہ صرف فرقہ واریت پیدا

ہو چکی تھی بلکہ لسانی عصبیت بھی اس حد تک پیدا ہو چکی تھی کہ جس وقت شاہ ولی اللہ قرآن کے فارسی ترجمے میں مشغول تھے تو کچھ علماء ان کے مخالف ہو گئے اور ترجمہ کو بدعت قرار دیا۔ ایک دفعہ وہ مسجد فتح پوری میں نماز کے لئے گئے تو مسلمان ایک کثیر تعداد میں وہاں جمع ہو گئے اور انکی جان کو خطرہ ہو گیا۔(۲۴) بقول شاہ عبدالعزیز "ایک شخص نے والد ماجد سے شیعوں کے کافر ہونے کے متعلق فتویٰ پوچھا۔ آپ نے کہا کہ علماء حنفیہ میں اس پر اختلاف ہے۔ جب دوسری مرتبہ یہی سوال ہوا اور یہی جواب ملا تو اس شخص نے کہا کہ یہ شخص شیعہ ہے۔"(۲۵) جہاں تک محبت اہل بیت کا تعلق ہے تو شاہ ولی اللہ فیوض الحرمین میں لکھتے ہیں کہ "میری طبیعت اور میری فکر کو جب اپنے حال پر چھوڑ دیا جائے تو دونوں حضرت علی کرم اللہ وجہہ کو فضیلت دیں۔"(۲۶) ان حالات سے بخوبی اندازہ ہو سکتا ہے کہ اس دور میں عزاداری امام حسین بھی متاثر ہوئی ہو گی۔

شاہ عبدالعزیز نے سیر الشہادتین لکھی۔ اس کتاب کی بنیاد پر بعض لوگ شاہ عبدالعزیز کو شیعہ تصور کرتے تھے۔(۲۷) ملفوظات کے مطابق "حافظ آفتاب میرے درس میں شامل ہوتے تھے ایک روز حضرت علیؓ کا ذکر شروع ہوا۔ حضرت علیؓ کے مناقب بیان کرنے شروع کر دیئے۔ اس روہیلہ پٹھان نے شیعہ سمجھ کر درس میں آنا موقوف کر دیا۔(۲۸) اسکے بعد شاہ عبدالعزیز نے ۹۰-۱۷۸۹ء میں تحفہ اثنا عشریہ لکھی جو شیعی عقائد کے رد میں تھی۔ اسکے دیباچہ میں شاہ عبدالعزیز لکھتے ہیں کہ "اس کتاب کی تالیف کی غرض اور ضرورت اسلئے محسوس کی گئی کہ جس دور سے ہم گذر رہے ہیں اور جس زمانے میں ہم زندگی گذار رہے ہیں اس میں اثنا عشریہ کا غلبہ اور شہرہ اتنا بڑھ گیا ہے کہ بہ مشکل کوئی گھر ایسا ہو گا جس میں کوئی نہ کوئی شخص یہ مذہب اختیار نہ کر چکا ہو یا اس سے متاثر نہ ہوا ہو۔"(۲۹) شاہ عبدالعزیز کا یہ جملہ دعوت فکر دیتا ہے کہ آخر ایسے کون سے محرکات تھے کہ جن کی

وجہ سے شیعی عقائد کو اس درجہ فروغ حاصل ہوا-اس لئے کہ جس دور کی بات شاہ عبدالعزیز کرر ہے ہیں اس میں شیعہ مجتہدین کا وجود بھی نہ تھا-دراصل ان عقائد کی تبلیغ صوفیائے کرام نے کی تھی اور وہ یہی کہ محبت اہل بیت رسول صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم- جیساکہ خود شاہ ولی اللہ اور شاہ عبدالعزیز کے ساتھ واقعات انکے مذہبی رجحانات اور مناقب حضرت علی بیان کرنے کے سلسلے میں پیش آئے- صوفیاء نے جس اسلام کی تبلیغ کی وہ قرآن' سنت نبویؐ اور محبت اہل بیت پر مبنی تھا-اسی کی تبلیغ حضرت معین الدین چشتی' حضرت بہاء الدین سہروردی' حضرت نظام الدین اولیاء' میر سید علی ہمدانی' سید شرف الدین شاہ ولایت' سید شاہ اشرف' سید جہانگیر سمنانی' سید محمد گیسودراز اور دوسرے صوفیائے کرام نے کی تھی- یہ شیعہ مجتہدین وعلماء کا کارنامہ نہیں اسلئے کہ یہ ان کے وجود سے بہت پہلے کی بات ہے-تحفہ اثنا عشریہ کے جواب میں حکیم مرزا محمد کامل' شہید رابع نے نزھة اثنا عشریہ لکھی اور مولوی سید دلدار علی شیعہ مجتہد اول نے ذو الفقار لکھی- بس اب کیا تھا کہ مناظرے کا سلسلہ شروع ہو گیا-اس مناظرے نے بھی عزاداری امام حسین کو نقصان پہونچایا- حالات کو مزید یہ سنگین بنانے کے لئے کچھ من گھڑت روایات لکھی گئیں تاکہ شیعہ سنی اختلافات میں مزید اضافہ ہو اور شدت اختیار کریں-امیر شاہ خاں امیر الروایات میں شاہ عبدالعزیز کے متعلق اس طرح روایت بیان کرتے ہیں کہ "اس زمانے میں روافض کا نہایت غلبہ تھا- چنانچہ دہلی میں نجف علی خاں کا تسلط تھا جس نے شاہ ولی اللہ کے پہنچے اتروا کر انہیں بے کار کردیا تھا تاکہ وہ کوئی کتاب نہ لکھ سکیں-شاہ عبدالعزیز کو دہلی سے نکلوا دیا تھا-شاہ عبدالعزیز جونپور پیدل گئے کیونکہ ان کو سوار ہونے کا حکم نہ تھا-"(۳۰) اس روایت کو اکابر سنی علماء مولانا مناظر احسن گیلانی' مولانا محمد میاں اور مفتی انتظام اللہ شہابی نے شاہ عبدالعزیز کی سوانح کے تحت اپنی کتابوں میں بھی نقل کیا ہے-(۳۱) دہلی پر نجف خاں کا اقتدار ۱۷۷۲ء سے

۱۷۷۲ء تک رہا- شاہ ولی اللہ کا انتقال ۱۷۶۲ء میں ہو چکا تھا-(۳۲) دوسرے یہ کہ بلادی طور پر پہنچے اتروانے کا ذکر شاہ ولی اللہ کے کسی معاصر نے نہیں کیا- شاہ عبدالعزیز نے تحفہ اثناعشریہ ۹۰-۱۷۸۹ء میں تصنیف کی جب کہ نجف خاں کا انتقال ۱۷۸۲ء میں ہو چکا تھا-(۳۳) شاہ عبدالعزیز کے پیدل جونپور جانے کا تذکرہ بھی انکے کسی اور معاصر نے نہیں کیا- ظاہر ہے کہ جب لوگوں نے اس طرح کی روایات ان علماء کے بارے میں پڑھی ہونگی تو ان کی نفرت میں مزید اضافہ ہوا ہوگا جب کہ یہ روایت تاریخی شواہد کی روشنی میں قطعی بے بنیاد معلوم ہوتی ہیں-

فارسی ادب میں تو اہل بیت سے عقیدت بہت صاف جھلکتی ہے- لیکن اس دور کے اردو ادب میں بھی اہل بیت نبیؐ سے عقیدت حد درجہ نظر آتی ہے- میر جعفر زٹلی حضرت علیؓ سے عقیدت کا اظہار ان اشعار میں اس طرح کرتے ہیں-

کیوں نہ جعفر ہو ثنا خوان شہ خیبر کا　　صدق باطن سے ہوا خاک در خیبر کا

ہے نہ وسواس اسے بھوت و سیہ اژدر کا　　روز و شب یار رکھے نام علی حیدر کا

میر تقی میر ان الفاظ میں مدح سرائی کرتے ہیں-

ہادی علی، رفیق علی، رہنما علی　　یاور علی، محمد علی، آشنا علی

مرشد علی، کفیل علی، پیشوا علی　　مقصد علی، مراد علی، مدعا علی

مرزا غالب اپنے کلام میں حضرت علی سے اپنی عقیدت کا اظہار ان اشعار میں اس طرح کرتے ہیں-

ارزندہ گوہرے چوں من اندر زمانہ نیست

خود را انجاک رہگذر حیدر افگنم

ساغر پئے صبوح لبالب کنم زمئے　　چوناں کہ لب زمزمۂ یا ابوالحسن

چو برگ گل زباد سحر گاہی ام زباں　　رقصد بنام حیدر کرار در دہن

چھنولال دلگیر نے مراثی لکھے- جس میں سے ایک مرثیے کا مطلع ہے-

پہونچے امیر شام کی مجلس میں جب اسیر

اس مرثیے میں ان حالات کی بڑے دل سوز انداز میں عکاسی کی ہے کہ جو اہل بیت رسول صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کے اس لٹے ہوئے قافلے کی پیشی کے وقت یزید کے دربار میں پیش آئے۔

علامہ اقبال ٹوٹے ہوئے خانقاہی نظام میں دوبارہ زندگی بیدار کرنے کے لئے اس طرح سے ترغیب دیتے ہیں۔

نکل کر خانقاہوں سے ادا کر رسم شبیری

مولانا محمد علی ان الفاظ میں مسلمانوں میں تحریک پیدا کرنے کے لئے نعرہ بلند کرتے ہیں۔

قتل حسین اصل میں مرگ یزید ہے
اسلام زندہ ہوتا ہے ہر کربلا کے بعد

مولانا ابوالکلام آزاد نے ایک کتاب "شہید کربلا" لکھی۔ لیکن ان دونوں حضرات کے ہاں ایک مقام پر حد درجہ تضاد نظر آتا ہے۔ امام حسین کا احتجاج اور اسکے نتیجے میں انکی شہادت ملوکانہ موروثی نظام کے قیام کے خلاف تھی۔ یہ دونوں علماء یعنی مولانا محمد علی اور مولانا آزاد امام حسین سے تو حد درجہ عقیدت رکھتے تھے لیکن ان دونوں حضرات نے غیر اسلامی ملوکانہ موروثی نظام کو نہ صرف خلافت کا نام دیا بلکہ اسکی حیات کو باقی رکھنے کے لئے ہندوستان میں خلافت تحریک چلائی۔ ان علماء کے یہ دونوں عمل قطعی طور پر متضاد تھے۔ مولانا شبلی نعمانی نے معرکۃ الآراء کتاب "موازنہ انیس و دبیر" لکھی۔

اب برٹش راج کا ہندوستان پر پوری طرح تسلط ہو گیا۔ صوفی تحریک میں ضعف و اضمحلال کے آثار پہلے ہی نمایاں ہو چکے تھے۔ ہندو مسلم نفرت سترھویں صدی عیسوی کے اختتام سے شروع ہو چکی تھی۔ بقول سر سید احمد خاں "اس

برادرانہ محبت سے جو آپس میں تھی ۱۶۷۹ء میں عالمگیر کے عہد میں یہ محبت ٹوٹ گئی اور بہ سبب مقابلہ سرکشی قوم ہنود شیواجی مرہٹہ وغیرہ کے عالمگیر جملہ قوم ہنود سے ناراض ہوااور اپنے صوبہ داروں کے نام حکم بھیجے کہ جملہ قوم ہنود کے ساتھ سخت گیری سے پیش آئیں اور ہر ایک سے جزیہ لیں پھر جو نفرت اور ناراضی رعایا کو ہوئی وہ ظاہر ہے-" اب اسکو برٹش سرکار کی سرپرستی میں مزید تقویت ملنا شروع ہوئی- مسلمانوں کے درمیان شیعہ سنی اختلافات اپنے عروج پر پہونچ گئے- انگریز اپنی حکومت کے قیام اور اسکے استحکام کے لئے ہندو' مسلم نفرت اور شیعہ سنی اختلافات سے سیاسی فائدے اٹھانے کی ایک جامع اسکیم تیار کر چکے تھے- اس فرقہ پرستی نے ہندوستانی سیاست' سماج اور ثقافت کو مزید کمزور بنادیا تھا- ہندوستانیوں کے سامنے ان مسائل کا کوئی حل نہ تھا اور نہ ہی انکا کوئی راہبر یا رہنما تھا جو انہیں اس دلدل سے نکال کے لے جاتا- ان تمام ابتر حالات کی وجہ سے عزاداری امام حسین بھی متاثر ہوئی- صوفیاء نے اپنی کوششوں سے یوم عاشورا کو ہندوستان میں تمام ہندوستانیوں کے لئے ایک غم کا دن بنادیا تھا' اس دن ہر ہندو اور مسلمان اپنے کاروبار کو بند رکھتا اور امام حسین کی شہادت کو یاد کرتا- تعزیوں کے جلوس نکالتے اور کربلا کے پیاسوں کی یاد میں شربت کی سبیلیں لگاتے- ابھی حال ہی میں انڈیا آفس لائبریری' لندن میں ایک مخطوطہ مرأت الاحوال جہاں نما کے مطالعہ کا موقع ملا- ۱۸۰۶ء کے حوالے سے جمشید پور کے متعلق لکھا ہے کہ "تمام ہندو اور مسلمان تعزیہ داری کرتے اور ایام عشرہ محرم میں کوئی بھی شخص چاہے مالدار ہو یا غریب شہر کے اندر سواری پر نہیں چل سکتا تھا- اگر کوئی بھی شخص سواری پر غلطی سے بھی چلتا تو ہندو اور مسلمان دونوں مل کر اسکو ذلیل کرتے اور اسکو مجبور کردیتے کہ وہ پیدل چل کر راستہ طے کرے"(۳۴) اب ایسا انقلاب آیا کہ اسی یوم عاشورا کو محرم کا جلوس ایک مسئلہ بن گیا- محرم کا جلوس لے کر ہندو مسلم فرقہ وارانہ فسادات ہونے لگے اور آہستہ آہستہ

یہ سلسلہ محرم کے جلوس کی بنا پر شیعہ سنی فسادات تک پہونچ گیا اور خود ہندوستان میں ہی یوم عاشورا پر کربلا جیسے واقعات پیش آنے لگے۔ مدح صحابہ اور تبرّیٰ ایجی ٹیشن شروع ہوئے۔ ہزاروں سنی اور شیعہ جیل گئے اور اس طرح شیعوں اور سنیوں کے درمیان ایک خلیج قائم ہو گئی۔ تبرّیٰ ایجی ٹیشن کی حمایت سید علی ظہیر نے کی اور مدح صحابہ کا مسئلہ مولانا حسین احمد مدنی نے اٹھایا اور عجیب بات ہے کہ دونوں ایک ہی وقت میں یوپی کانگریس ورکنگ کمیٹی کے ممبر بھی تھے۔ اس سے نہ صرف عزاداری امام حسین متاثر ہوئی بلکہ آزادی کی تحریک بھی متاثر ہوئے بغیر نہ رہ سکی۔ اسکے بعد سنیوں کے تعزیوں کے جلوس علیحدہ اور شیعوں کے جلوس علحد علحدہ نکلنا شروع ہو گئے اور ہندوؤں نے تو اس سے کنارہ کشی اختیار کر لی۔ کچھ مورخین اور دانشوروں کا کہنا ہے کہ یہ اختلافات سترھویں صدی کے اختتام سے ہی شروع ہو گئے تھے البتہ انگریزوں کے آنے کے بعد انکی پالیسیوں کے نتیجے میں مزید شدت اختیار کر گئے۔ صوفیاء نے ترکیبی حکمت عملی سے عزاداری امام حسین کو وسعت دی تھی جس میں بلا تفریق مذہب وملت تمام ہندوستانی شریک ہوتے تھے۔ صوفی تحریک کمزور ہوئی' صوفیاء کے اثرات کم ہونا شروع ہوئے اور اب عزاداری امام حسین علماء کے ہاتھوں میں پہنچی۔ علماء نے عزاداری امام حسین کے سلسلے سے تحلیلی رویہ اپنایا جسکے نتیجے میں عزاداری امام حسین محدود ہوتی چلی گئی۔ علماء نے ایک خاص تبدیلی اس نظام کے سلسلے میں یہ کی کہ عزاداری امام حسین کے مرکز کے نام کو امام باڑے سے تبدیل کر کے امام بارگاہ اور حسینیہ کر دیا۔ اس نام کی وسعت اور ہندوستانیت کو ختم کر کے عربیت اور فارسیت لاد دی۔ اور اسکے بعد چراغوں میں روشنی نہ رہی۔ ایسا نہ تھا کہ صوفیاء عربی وفارسی نہ جانتے تھے۔ انہوں نے اسکا نام امام باڑہ بڑی غور وفکر کے بعد رکھا تھا۔

اورنگزیب نے ۱۶۹۴ء میں علماء صوفیاء اور سادات کو دی ہوئی مدد معاش کو

موروثی زمینداری میں بدل دیا تھا جس کے نتیجے میں علماء صوفیا اور سادات کے خاندانوں سے تعلق رکھنے والے زمیندار بن گئے تھے' اور آہستہ آہستہ اپنے موروثوں کے راستے کو چھوڑ کر زمیندارانہ اقدار کے حامل ہوگئے - برٹش راج میں بھی مسلمان زمیندار بنے اور خاص طور سے سادات' سادات امروہہ' سادات جلالی' سادات سرسی' سادات مظفر سے تعلق رکھنے والے زیادہ تر سادات کو اس پر فخر حاصل ہے کہ ان کے اجداد زمیندار تھے - خود میرے ہی مورث سید شاہ خیرات علی کو ان کے قائم کردہ امام باڑے کے لئے نواب شجاع الدولہ نے معافی دی جس کو بعد میں زمینداری کی حیثیت میں منتقل کر دیا گیا - علماء نے اس زمیندارانہ نظام پر کچھ توجہ نہ دی اور انہوں نے بھی اپنے آپ کو اسی زمیندارانہ نظام میں ضم کر لیا - انہوں نے بھی نوابان اودھ سے بڑی بڑی جاگیریں حاصل کیں - بغیر اس مسئلہ پر غور کئے ہوئے کہ یہ نوابی اور زمینداری ملوکیت ہی کا ایک اہم جزو ہے اور خود ملوکیت ایک غیر اسلامی ادارہ ہے' علماء اور سادات کا زمیندار بننا اتباع اہل بیت نہ تھا - امام حسین کا احتجاج اسی ملوکانہ موروثی نظام کے خلاف تھا - اور اسی احتجاج کے نتیجے میں شہادت پائی - اس زمینداری کو اپنے خاندانوں میں محفوظ رکھنے کے لئے انہوں نے بھی جو وقف نامے وقف علی الاولاد کئے ان میں پسر اکبر کو اسی بنا پر متولی بنایا اور باقی تمام بیٹوں کو ان کے شرعی حقوق سے محروم کر دیا گیا اور اس طرح سے فقہ جعفری کی پیروی کے بجائے ملوکیت کے پیرو رہے اور اسکے برخلاف وقف فی سبیل اللہ جائدادوں کو آپس میں تقسیم کر لیا جب کہ وقف فی سبیل اللہ جائداد زمینداری کے تحت نہیں تھی اور اسی وجہ سے قابل تقسیم بھی نہ تھی - اس کے نتیجے میں بہت سے امام باڑے وقف فی سبیل اللہ جائدادوں سے محروم ہوگئے - لیکن سادات بھی مودۃ القربیٰ کے پیرو تھے اور عزاداری امام حسین ان کے عقیدہ کا ایک اہم جزو تھی - انہوں نے بڑے عالی شان امام باڑے تعمیر کرائے اور ان میں بیلجیم کے جھاڑ و فانوس

آویزاں کئے اور بڑی شان سے عاشورہ محرم کی عزاداری منعقد کی اور اس طرح سے
آہستہ آہستہ صوفیاء کی قائم کی ہوئی خلوص نیت اور سادگی پر منحصر عزاداری امام
حسین نے بھی اب زمیندارانہ شان و شوکت اختیار کرلی۔اس زمیندارانہ طریقہ نظام
عزاداری امام حسین سے اسکی معنویت کو سخت نقصان پہونچا۔ اسلئے کہ دونوں
اداروں' عزاداری اور زمینداری کا مزاج ایک دوسرے سے قطعاً مختلف تھا بلکہ یہ
دونوں ادارے ایک دوسرے کی ضد تھے۔ ایسا محسوس ہوتا ہے کہ اٹھارویں صدی
عیسوی میں شیعہ علماء و مجتہدین نے قوم کی سیاسی اصلاح کی طرف کوئی توجہ نہیں
دی۔ اٹھارہویں صدی عیسوی کے سماج کے مطالعے کے بعد یہ بات مزید واضح
ہو جاتی ہے کہ شیعہ فرقے سے تعلق رکھنے والے افراد میں مذہبی جذبہ تو تھا' وہ ایک
اچھے حکمراں بھی تھے لیکن سیاسی شعور بالکل نہ تھا۔ اٹھارویں صدی سے لے کر
موجودہ انقلاب ایران تک جو آیۃ اللہ خمینی علیہ الرحمہ کی رہبری میں وجود میں آیا'
ہندوستانی شیعہ علماء اور مجتہدین نے سیاسی اصلاح اور اس سے متعلق فکر پیدا کرنے
کے سلسلے میں ایک کتاب بھی نہیں لکھی۔ ان علماء اور مجتہدین نے اپنے آپ کو
نوابوں اور زمینداروں سے ہی وابستہ رکھا اور اسی نظام کا حصہ بن گئے۔ سیاسی اصلاح
ان کی تقاریر کا بھی موضوع نہیں رہی' بلکہ ہندوستان اور بعد میں پاکستان کے زیادہ تر
شیعہ علماء اور مجتہدین ایران کے موروثی شہنشاہ آریامہر سے ہی مرعوب رہے۔ یہ تو
اب ایران کے انقلاب کے بعد ہندوستانی اور پاکستانی شیعہ علماء نے اسلامی جمہوریہ کی
بات کرنی شروع کی ہے۔ بچپن میں مجالس میں میرے کان اس اصطلاح سے قطعی
ناآشنا رہے۔ میں نے تو اپنے وطن جلالی میں کبھی کسی عالم دین کو اس موضوع پر تقریر
کرتے نہیں سنا۔ بالکل ایسی ہی حالت اہل سنت کی بھی ہے کہ ان کی بھی ایک کثیر
تعداد سعودی عرب کے موروثی شاہوں سے متاثر ہے۔ ہاں اس دور میں اس مسئلہ پر
ایک سنی عالم مولانا سید ابوالاعلیٰ مودودی نے قلم اٹھایا اور خلافت و ملوکیت نام کی

کتاب لکھی- میں اس کو ان کا ایک بڑا کارنامہ سمجھتا ہوں-

صوفیاء نے امام باڑوں کے دروازے بلا تفریق مذہب وملت سب کے لئے کھول دیئے تھے اور ایک کثیر تعداد مجالس ایام عاشورہ محرم میں شریک ہوتی- اب حسینیہ اور امام بارگاہ کے دروازے بھی سب کے لئے کھلے رہے لیکن ہندوؤں اور سنیوں نے ان مجالس میں شرکت کرنی قطعاً بند کر دی- یہاں یہ بات واضح کرنا چاہوں گا کہ امام باڑے کے نام کو بڑے شہروں میں حسینہ اور امام بارگاہ کر دیا گیا- جیسے لکھنؤ میں امام باڑہ غفراں مآب کو اب زیادہ تر حسینیہ غفران مآب لکھا جانے لگا ہے یا پاکستان میں کراچی جیسے شہر میں امام باڑے امام بارگاہ کہلانے لگے لیکن ان قصبات میں جن کے مورث اعلیٰ صوفیائے کرام تھے اور انہوں نے ہی وہاں بنائے عزاداری محرم ڈالی تھی وہاں آج بھی ان کا نام باڑہ ہی ہے- خود میرے وطن جلالی میں کسی امام باڑے کو حسینیہ یا امام بارگاہ آج تک نہ تو کہا گیا اور نہ لکھا گیا- دوسرے ان قصبات میں عزاداری امام حسین کو لے کر کسی بھی دور میں ہندو، مسلم یا شیعہ سنی فساد نہیں ہوا- زمینداروں کے امام باڑوں میں سفید چاندنی کا فرش ہوتا- اشراف اس فرش پر بیٹھتے اور دیلی پر دری کا فرش ہوتا جس پر مزدور وغیرہ بیٹھتے جو ان امام باڑوں میں نبیؑ کے نواسے کا پرسہ دینے کے لئے آتے تھے- صوفیاء نے ان مجالس کی بنیاد اسلامی مساوات اور اخوت پر قائم کی تھی- اب تفریق پیدا کر دی گئی- صوفیا عزائے حسین کے ذریعے تبلیغ اسلام کر رہے تھے اسلئے کہ اس ملوکانہ نظام نے مسلمانوں میں مساوات کو ختم کر دیا تھا- مساوات صرف مساجد تک محدود ہو کر رہ گئی تھی- بقول اقبالؔ

ایک ہی صف میں کھڑے ہوگئے محمود و ایاز
نہ کوئی بندہ رہا اور نہ کوئی بندہ نواز

اس لئے کہ محمود غزنوی اور اسکا غلام ایاز صرف نماز کے وقت برابر اور باقی زندگی میں وہ بندہ اور محمود بندہ نواز تھے - وہاں مساوات نہ تھی - صوفیاء ان خانقاہوں اور امام باڑوں میں لوگوں کو ایک جگہ بٹھا کر مسلمانوں میں تفریق کو ختم کر کے اسلامی مساوات کی جڑوں کو مضبوط کر رہے تھے جس کو مسلمانوں کے موروثی ملوکانہ نظام نے کاٹ کر رکھ دیا تھا-

عزاداری امام حسین نے ایک موڑ ۱۹۴۷ء میں تقسیم ہند اور خاتمہ زمینداری کے بعد لیا- جیسا کہ میں نے پہلے عرض کیا کہ شیعہ علماء نے سیاسی رہنمائی یا اصلاح کی طرف کوئی توجہ نہیں دی- علمائے دیوبند نے تو قیام پاکستان کی بیانگ دہل مخالفت کی لیکن شیعہ علماء خاموش رہے- ۱۹۴۷ء میں ہندوستان کا بٹوارہ ہو گیا- اب کیا کرنا ہے -؟ کس طرف جانا ہے؟ علماء و مجتہدین کی طرف سے کوئی جواب اور نہ ہی اسکا کوئی حل، نتیجتاً شیعہ فرقے سے تعلق رکھنے والوں کی ایک بڑی تعداد پاکستان چلی گئی اور آج وہ اس غلطی کا خمیازہ بھگت رہے ہیں- ہندوستان جیسے جمہوری ملک کو چھوڑ کر جانا صحیح فیصلہ نہ تھا- ان تمام حالات کا اثر عزاداری امام حسین کے نظام پر بھی پڑا-- بعض امام باڑے سونے ہو گئے اور ان کی عمارتیں شکستہ ہو گئیں- بعض امام باڑوں پر کسٹوڈین کا قبضہ ہو گیا- دوسرا مسئلہ خاتمہ زمینداری نے پیدا کر دیا- اب سوال یہ پیدا ہوا کہ زمیندارانہ دور کی عزاداری کا نظام کیسے چلے گا' اسلئے کہ صوفیاء کی قائم کی ہوئی خلوص دل اور سادگی پر مبنی روایات کو تو زمیندارانہ کر و فر نے بہت پہلے ہی ختم کر دیا تھا- صوفیاء نے عزاداری امام حسین کو مزدور' فن کار اور کاریگروں اور انکے جذبہ کے ساتھ جوڑ دیا تھا اور انہوں نے اپنے آپ کو اس نظام میں ضم کر لیا تھا- زمیندارانہ دور کی عزاداری داد و دہش اور بے گار پر مبنی تھی- خاتمہ زمینداری کے بعد معاشی بحران شروع ہوا تو نہ تو داد و دہش رہی اور نہ ہی بے گار لینے کی قوت- اب

مسئلہ یہ پیدا ہوا کہ کہار کہاں سے ملیں گے - مراثیوں کو کہاں سے رقم دی جائے گی' مزدوروں کو مزدوری کون دے گا وغیرہ وغیرہ - اس معاشی بد حالی کے دور میں کچھ دنوں تک تو دکھاوے پر پرانے نظام کو گھسیٹنے کی کوشش کی گئی لیکن آخر میں سادگی پر اتر آئے - لیکن عزاداری امام حسین حد درجہ محدود ہو چکی تھی - اسکے بعد ثقافتی بحران کا دور شروع ہوا - زبان و ادب کا مسئلہ پیدا ہوا - اردو کے مقابلے میں دوسری زبانوں کو معاش سے جوڑ دیا گیا لہذا زبان کی مجبوریاں پیدا ہوئیں - نوحہ جو اپنے معنی کے اعتبار سے نوحہ ہی ہونا چاہیئے اسکی طرز کو گانے کی طرز سے ملا دیا گیا - پہلے نوحہ پڑھنے سے جو حزن و ملال پیدا ہوتا تھا اسکی جگہ فرحت کا احساس ہونے لگا - ظاہر ہے کہ جب نوحے کے معنی ہی نہیں جانتے تو اسکی روح کو کیسے سمجھ سکتے ہیں - نئی نسل اور آنے والی نسلیں اس زبان و ادب سے قطعی طور پر ناواقف ہیں کہ جس میں عزاداری امام حسین سے متعلق ذخیرے موجود ہیں -

اب اکیسویں صدی پورے نظام زندگی کے لئے ایک چیلنج لے کر آرہی ہے - جہاں اور چیزیں متاثر ہونگی وہاں نظام عزاداری بھی متاثر ہوگا - اس میں سب سے بڑا مسئلہ وقت کا ہوگا؟ لہذا ضرورت اس بات کی ہے کہ علماء' مجتہدین اور دانشور' اس آنے والی زندگی کے سوالات کے بارے میں غور و فکر کریں اور باقاعدہ طور پر اس ایجنڈے پر قومی کانفرنس منعقد کریں تاکہ ان مسائل کو حال کرنے کی کوشش ابھی سے کی جا سکے - اس طرح کا رویہ نہ اپنائیں جو ہم نے تقسیم ہند اور خاتمہ زمینداری کے مسائل سے متعلق اپنایا تھا - اس لئے کہ ابھی وہ نسل موجود ہے جس نے تقسیم ہند اور خاتمہ زمینداری کے بعد کے معاشی بحران کو دیکھا تھا اور اس سے پیدا ہونے والے مختلف مسائل کی وجہ سے صعوبتیں برداشت کی تھیں -

ظاہر ہے کہ مذہبی عقیدہ تو اپنی جگہ قائم رہتا ہے - عزاداری امام حسین تو

ہمیشہ قائم و دائم رہے گی۔ لیکن جب کوئی بھی مذہبی عقیدہ کسی سماج کا حصہ بن جاتا ہے تو تاریخ اور سماجیات کے طالب علم کی حیثیت سے ہم اسکے مختلف مراحل 'ابتداء' فروغ اور اسکے انحطاط کا مطالعہ ان تینوں حیثیتوں میں کرتے ہیں۔ ہندوستان میں عزاداری امام حسین کا قیام اور اس کا فروغ صوفیائے کرام کا ایک عظیم کارنامہ ہے۔ اور جس طرح سے صوفیاء نے عزاداری امام حسین کو ہندوستانی سماج میں وسعت بخشی اس حد تک اسے ہندوستانی سماج و ثقافت کا ایک جزو بنادیا۔ جس میں ہندو اور مسلمان خلوص دل سے شریک ہوئے۔ مسلمان تو رسولؐ کے پیرو تھے اور محبت اہل بیت کو اجر رسالت سمجھ کر عزاداری میں شامل ہوتے لیکن ہندو تو اپنے دھرم پر قائم رہتے ہوئے حسین کے پجاری بن گئے یہ ان صوفیاء کی کرامت ہی کہی جاسکتی ہے۔ صوفی تحریک کمزور ہوئی' علماء کے درمیان مناظرہ شروع ہوا' عزاداری امام حسین کو زمیندارانہ نظام کا حصہ بنادیا گیا' ہندو مسلمانوں اور شیعہ اور سنیوں میں اختلافات پیدا ہوئے اور اس سب کا فائدہ برٹش حکمرانوں نے اٹھایا۔ ان تمام وجوہ سے عزاداری امام حسین کو سخت نقصان پہنچا۔ آج شیعوں میں بھی تفریق پیدا ہو گئی۔ یہ سیدوں کا امام باڑہ ہے' یہ جولاہوں کا امام باڑہ ہے اور یہ فقیروں کا امام باڑہ ہے۔ اس سے عزادارئ حسین کو مزید نقصان پہنچ رہا ہے۔ جب تک رسول اللہ صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کے پیرو رہیں گے اس وقت تک عزاداری امام حسین قائم رہے گی۔ اب ضرورت اس بات کی ہے کہ علماء اس عزاداری امام حسین میں صوفیاء کی طرح اسلامی مساوات کے اصول کو قائم کریں تاکہ جملہ مسائل حل ہو سکیں۔

حوالہ جات

۱۔ میر سید علی ہمدانی، مودۃ القربیٰ، قلمی نسخہ، کتب خانہ سید شاہ خیرات علی، جلالی، ضلع علی گڑھ
تفصیل کیلئے حکیم سید محمد کمال الدین حسین، صاحب مودۃ القربی

۲۔ حکیم سید محمد کمال الدین حسین، ذخیرہ حلالی کے چار اہم مخطوطات، خدابخش جرنل ۶۹-۷۴، صفحہ ۱۲۷

۳۔ سید نور اللہ شوستری، مجالس المومنین، قلمی نسخہ انڈیا آفس کلکشن، لندن، اس مخطوطے کے آخر میں قاضی سید نور اللہ شوستری کی اپنے قلم سے تحریر موجود ہے۔

۴۔ حسن علی کربلائی، تحفۃ العوام، یہ سال بھر کے اعمال پر مشتمل کتاب ہے۔ کوئی گھر اہل تشیع کا شاید ہی ایسا ہو کہ جس میں یہ کتاب موجود نہ ہو۔

۵۔ عزاداری امام حسین سے متعلق اس میں کوئی باب نہیں اور نہ ہی عزاداری امام حسین سے متعلق رسومات کا اس میں کہیں ذکر۔

۶۔ حضرت قطب الدین بختیار کاکی کا تعلق صوفیاء کے چشتی سلسلے سے تھا۔ وہ تیرھویں صدی عیسوی میں حضرت معین الدین چشتی کے خلیفہ تھے۔ ان کی درگاہ دہلی میں مہرولی میں قطب مینار کے نزدیک واقع ہے۔

میر سید علی ہمدانی کے بزرگوں میں سے میر کمال الدین ہمدانی، مغل بادشاہ ہمایوں کے عہد میں سولہویں صدی عیسوی میں کشمیر سے جلالی تشریف لائے اور یہیں سکونت اختیار کی۔ ساداتِ جلالی انہیں کی نسل سے ہیں۔ جلالی میں عزاداری امام حسین کا قیام اسی دور میں وجود میں آیا۔ نواب شجاع

الدولہ نے اسی خاندان سے تعلق رکھنے والے ایک بزرگ سید شاہ خیرات علی کو عزاداری امام حسین کے مصارف کے لئے پانچ گاؤں ضلع ایٹہ میں دیئے- جلالی کی عزاداری میں جن چیزوں میں صوفیاء کی جھلک ملتی ہے وہ ہیں امام باڑے، مجلس خوانی، ہندو اور مسلمانوں کا عزاداری امام حسین میں شریک ہونا- جلالی میں عزائے حسین کو لے کر آج تک کوئی جھگڑا نہیں ہوا جبکہ جلالی سے انیس کلومیٹر دوری پر علی گڑھ میں اکثر عزائے حسین کو لے کر مسئلہ بنا- جلوس پر پابندی لگی اور کچھ برسوں تک جلوس نہ نکل سکا-

۷- بیسویں صدی میں جرمنی کے ماہر تعلیم کرسن شٹیر نے تعلیم کو حرفے سے جوڑنے کی سب سے پہلے تھیوری پیش کی- ہندوستان میں گاندھی جی نے آزادی کی تحریک میں بھی اسکا استعمال کیا- ڈاکٹر ذاکر حسین نے اس کو بنیادی تعلیم کے نصاب میں شامل کر کے قومی تعلیم کا ایک منصوبہ ۱۹۳۷ء میں واردھا میں پیش کیا-

۸- درگاہ علی خاں- مرقعہ دھلی- فارسی مخطوطہ، سالار جنگ میوزیم، حیدر آباد، ایف اے-بی۸، ۵۶، ۵۷ اور ۵۸-

۹- ضیاءالدین برنی، تاریخ فیروز شاھی، لاہور ۱۹۸۳، صفحہ ۴۶

۱۰- سید ابوالاعلیٰ مودودی، خلافت وملوکیت، دہلی

۱۱- اقتدار عالم خاں، امرائے عہد اکبر اور اس کی مذھبی پالیسی کا ارتقاء، صفحات ۳۲-۳۶

۱۲- قاضی جاوید، ھندی مسلم تہذیب، لاہور ۱۹۹۵، صفحہ ۲۴

۱۳- عبدالقادر بدایونی، منتخب التواریخ، جلد سوم، صفحات ۱۳۷-۱۳۸

۱۴- سید محمد عزیزالدین حسین، قاضی سید نور اللہ شوستری: ایک سوانحی خاکہ، اسلام ان دی چینجنگ ورلڈ، جلد ۲، ۱۹۹۳، صفحات ۲۹-۳۱

۱۵- اورنگزیب، احکام عالمگیری، لاہور، ۱۹۹۳، صفحات ۱۳۴-۱۳۶

۱۶- ایضاً، صفحہ ۱۳۴

۱۷- ایضاً، صفحہ ۱۳۵

۱۸- محمد صادق، طبقات عالمگیری، مخطوط نیشنل میوزیم، نئی دہلی، ان ۸۵ الف

۱۹- فرزند علی مونگیری، ملخص التواریخ، مخطوط نیشنل میوزیم نئی دہلی، الف ۳۸ اے۔

۲۰- قاضی جاوید، صفحہ ۲۴۰

۲۱- ایضاً، ۲۴۱

۲۲- شیخ محمد اکرام، ردود کوثر، لاہور، ۱۹۸۲ء صفحہ ۵۳۴

۲۳- قاضی جاوید، صفحہ ۲۴۱

۲۴- ایضاً صفحہ ۲۴۳

۲۵- ایضاً، ۲۴۲

۲۶- شیخ محمد اکرام ۵۷۵

۲۷- ڈاکٹر ثریاڈار، شاہ عبدالعزیز اور ان کی علمی خدمات، لاہور، ۱۹۹۱ء، صفحہ ۱۲۴

۲۸- ایضاً

۲۹- شاہ عبدالعزیز، تحفہ اثناء عشریہ، صفحات ۳-۴

۳۰- ڈاکٹر ثریاڈار، صفحہ ۱۲۲

۳۱- ایضاً ۱۲۲

۳۲- ایضاً ۱۲۲

۳۳- ایضاً ۱۲۲

۳۴- مولانا محمد تقی- مرأت الاحوال جہاں نما، فارسی مخطوطہ، انڈیا آفس کلکشن، لندن، الف ۱۱۸ اے۔

محمد احمد

مسلم اسپین میں فقہ کا ارتقاء

علوم وفنون کے میدان میں مسلم اسپین نے جو کارہائے نمایاں انجام دیئے تاریخ عالم اس کی نظیر پیش کرنے سے قاصر ہے' تقریباً آٹھ صدیوں پر محیط مسلمانوں کا عہد اقتدار اسپین کو عظمت ورفعت کے روشن مینار بنانے میں بڑا ہی ممد ومعاون ثابت ہوا- قدرتی عطیات سے پُر یہ ملک عہد قدیم میں متعدد اقوام کی دست درازیوں کا شکار ہوا- سب نے اس کی زرخیزی' سرسبزی وشادابی کو تاراج کیا اور ظلم وعدوان کی وہ داستان مرتب کی کہ عدل ومساوات کے علمبردار عربوں (مسلمانوں) کو وہاں کی امن وشانتی کی متلاشی روحوں کو پیغام مسرت سے بھرنے میں زیادہ دقت پیش نہیں آئی- اور پھر تاریخ شاہد ہے کہ جب تک ان علمبرداران عدل ومساوات نے خدائی احکامات کی پاسداری کی تمام عالم کے مرکز ومحور کی حیثیت انہیں حاصل رہی اور تمام ہی علوم وفنون کے میدان میں ایسی ایسی شخصیات پیدا ہوئیں جن کا شمار ممکن نہیں- کچھ تو اس وجہ سے کہ ان معارف کے اکثر سرمائے زمانے کی دست برد کے شکار

ڈاکٹر محمد احمد' ریسرچ ایسوسی ایٹ' شعبۂ عربی' علی گڑھ مسلم یونیورسٹی' علی گڑھ

ہوگئے اور جو کچھ باقی رہ گئے ہیں وہ اس قدر زیادہ ہیں کہ ان پر کام کے لئے کئی زندگیاں درکار ہیں- فقہاء' قضاۃ' مفسرین' خطباء' محدثین' شعراء' ادباء' علماء وغیرہ کی ایک لامتناہی فہرست ہے جنہیں ایسا ماحول میسر آیا جس نے انہیں مرکز خلائق بنادیا- ان کے یکتائے روزگار ہونے کی شہادت ان کی وہ باقی ماندہ تصانیف دیتی ہیں جو حوادث زمانہ سے بچ کر ہم تک پہنچ پائی ہیں-

مسلم اسپین میں فقہاء کی تعداد ہزاروں تک پہنچتی ہے- وہاں فقہ کا بہت اونچا معیار تھا' جیسا کہ مؤرخین لکھتے ہیں کہ اسپین کا ہر فرد علم وادب کا رسیا تھا- حکومت کے اہم عہدوں پر اسی شخص کا تقرر ہوتا جو ان سب میں ہر فن مولا ہوتا اور عوام وخواص میں اپنی اہلیت وعظمت ثابت کر چکا ہوتا-

مؤرخین کا خیال ہے کہ شروع کے دور میں امام اوزاعی کا مذہب اسپین میں رائج تھا جو دو صدیوں سے زیادہ نہیں چل سکا- البتہ مذہب مالکی نے دو صدیوں کے بعد اپنی جڑیں مضبوط کیں اور اسی مذہب کو وہاں کے عوام وخواص میں قبول عام حاصل ہوا- مالکی مذہب امام مالک کے شاگردوں کے توسط سے اسپین پہنچا- روایت ہے کہ ابتداء میں زیاد بن عبدالرحمان اور مغازی بن قیس وغیرہ نے اسپین میں مذہب مالکی کی داغ بیل ڈالی اور پھر اس کی سرپرستی خلفاء نے کی(۱)

صاحب نفع الطیب نے اپنی کتاب میں لکھا ہے کہ سب سے پہلے اسپین میں مذہب مالکی کو داخل کرنے اور اس سے روشناس کرانے کا سہرا زیاد بن عبدالرحمان (متوفی ۱۹۳ھ) کے سر جاتا ہے- وہ اس طرح کہ ایک قافلہ جس میں وہ خود بھی تھے ہشام بن عبدالرحمان کے عہد میں حج کے ارادے سے نکلا اور وہاں امام مالک سے کسب فیض کیا- حج سے واپسی کے بعد اسپین میں مالکی مذہب کی ترویج واشاعت کا آغاز کیا- زیاد کے بارے میں کہا جاتا ہے کہ وہ اس قافلہ کے سرخیل تھے- یہ وہی زیاد ہیں جن کا لقب شبطون ہے- مقری آگے چل کر لکھتے ہیں کہ یہ زیاد بن

عبد الرحمان ہی ہیں جنہوں نے مؤطا امام مالك سے اہل اندلس کو واقف کرایا اور یحیٰ بن یحیٰ اللیثی نے بھی مؤطا کا علم زیاد ہی سے حاصل کیا(۲)

مذہب مالکی کی جڑیں حکم بن ہشام کے عہد امارت میں مزید مستحکم ہوئیں کیونکہ یحیٰ بن یحیٰ جو مذہب مالکی کے زبردست مبلغ تھے، عوام و خواص اور حکمراں طبقے میں بے حد مقبول تھے۔ حتیٰ کہ منصب قضاء پر وہی شخص فائز کیا جاتا جس کے حق میں یحیٰ بن یحیٰ کی رائے ہوتی۔

اہالیان اسپین کی اکثریت مذہب مالکی کی مقلد تھی۔ ابن خلدون کے بقول "اہل مغرب اور اہل اندلس نے مذہب مالکی کو اختیار کیا۔ اگرچہ انہیں دوسرے مسالک کا بھی علم تھا مگر انہوں نے کسی دوسرے مسلک کی بہت کم تقلید کی۔ عموماً وہاں کے لوگوں کی منتہائے نظر حجاز تھی اور ان دنوں مدینہ مرکز علم تصور کیا جاتا تھا۔ فقہائے عراق کا تفقہ بھی مسلّم تھا لیکن چونکہ عراق ان کے راستے میں نہیں پڑتا تھا اس لئے وہ علمائے مدینہ ہی سے کسب فیض پر اکتفا کیا کرتے تھے۔ ان دنوں مدینہ میں امام مالکؒ کے علم و فضل کا طوطی بولتا تھا اور ان کے بعد انہی کے نامزد کردہ شیوخ و تلامذہ مرجع خلائق تھے۔ اسی بنا پر اہل مغرب اور اہل اندلس کے مرجع علمائے مدینہ تھے اور انہی کی تقلید کیا کرتے تھے۔

ایک وجہ یہ بھی تھی کہ اہل مغرب و اہل اندلس کی طبیعت میں بدائت غالب تھی اور اہل عراق کی تہذیب قابل اعتناء نہ ہونے کی بنا پر حجاز کی طرف ان کا میلان فطری بدائت کی مناسبت سے زیادہ تھا۔ اسی بنا پر مذہب مالکی انکے نزدیک زیادہ پسندیدہ تھا۔ (۳)

ذیل میں ان مشہور ہستیوں کے حالات زندگی اور خدمات کا جائزہ لیا جائے گا جنہیں علم فقہ میں درک حاصل تھا اور جنہوں نے اس فن میں قابل قدر خدمات پیش کیں۔

حیی بن یحیی اللیثی

ان کا پورا نام ابو محمد یحییٰ بن یحییٰ بن کثیر بن وسلاس بن شمال بن معایا اللیثی ہے-ان کی اصل مصمودہ نامی بربری قبیلے سے ہے' ان کے آباءواجداد نے قرطبہ کو ما مسکن بنایا-(۴)

یحییٰ بن یحییٰ نے مؤطا امام مالک کی سماعت قرطبہ ہی میں زیاد بن عبدالرحمان ن زیاد اللخمی جو شبطون القرطبی کے نام سے مشہور ہیں' سے کی ان کے علاوہ یحییٰ بن ضر القیسی سے اس کی سماعت ثابت ہے-۲۸ سال کی عمر میں حجاز کا سفر کر کے بنفس یس پوری مؤطا امام مالکؒ سے سماعت کی-امام مالکؒ سے کسب فیض کے بعد مکہ میں فیان بن عیینہ سے استفادہ کیا اور مصر میں لیث بن سعد' عبداللہ بن وہب اور بدالرحمان بن القاسم سے استفادہ کیا اور دیگر اصحاب مالک سے بھی مستفید ہوئے-

امام مالکؒ نے ان کی ذہانت و فطانت سے متأثر ہو کر انہیں عاقل الاندلس کا طاب دیا-اس خطاب کے سلسلے میں روایت یہ بیان کی جاتی ہے کہ امام مالک کی مجلس رس میں دیگر تلامذہ کے ساتھ یحییٰ بھی شامل تھے کہ یکایک ہاتھی آیا' ہاتھی آیا کا شور ند ہوا- تمام اصحاب مالک ہاتھی دیکھنے کی غرض سے نکل پڑے لیکن یحییٰ ہاتھی دیکھنے ہیں گئے-امام مالک نے ان سے پوچھا کہ تم ہاتھی دیکھنے کیوں نہیں گئے' جب کہ اسپین ں وہ نہیں پایا جاتا تو یحییٰ نے جواب دیا کہ میں یہاں اپنے وطن سے ہاتھی دیکھنے نہیں لہ آپ سے استفادے کی غرض سے آیا ہوں-امام مالکؒ اس جواب سے بہت خوش ۔ئے اور انہیں "عاقل الاندلس" کے خطاب سے نوازا-(۵)

امام مالکؒ سے مؤطا کا علم حاصل کرنے کے بعد یحییٰ اسپین لوٹ آئے- نہیں وہاں فقہی امامت وریاست کا مقام ملا اور انہی کے واسطے سے اسپین میں مذہب لکی کو فروغ حاصل ہوا-مؤطا امام مالک کی سب سے مشہور اور مستند روایت یحییٰ بن

یحیٰ اللیثی کی مانی جاتی تھی- اپنی امانت و دیانت کی بنا پر امرائے اسپین کے نزدیک ان کا بڑا بلند مقام تھا- کسی قسم کا کوئی عہدہ انتظام یا قضاء قبول نہ کرنے کی بنا پر ان کا رتبہ مزید بلند ہوا- اپنے زہد و ورع کی بنا پر قضاۃ کے تقرر کے وقت ان کی رائے لی جاتی تھی-

ابن حزم کے بقول "دو مذاہب کو اسپین میں پھیلنے کا موقع ملا- ایک حنفی مذہب' جب امام ابو حنیفہ کے شاگرد امام ابو یوسف یعقوب قاضی القضاۃ مقرر ہوئے تو قضاۃ کا تقرر انہی کی جانب سے ہوا کرتا تھا- دوسرا مذہب مالکی ہے جس کے پھیلنے کا سبب یحیٰ بن یحیٰ تھے- جو امراء کے نزدیک نہایت مقبول تھے- اور جن کے مشورے کے بغیر کسی بھی قاضی کا تقرر نہیں ہوتا تھا- اور یہ اسی کی سفارش کرتے تھے جو ان کا ہم مسلک ہوتا- لوگ دنیا پرست ہو گئے تھے اور اپنے اغراض و مقاصد کے حصول کے لئے ہر رطب و یابس کو قبول کر لینے میں کوئی مضائقہ نہیں سمجھتے تھے- اس ماحول میں یحیٰ کا حال یہ تھا کہ انہوں نے اپنے لئے عہدہ قضاۃ کو کوئی اہمیت نہ دی اور نہ ہی کوئی عہدہ قبول کیا- اور ان کی یہ صفت بے نیازی و دنیا بے زاری عوام و خواص میں مزید مقبولیت کا سبب بنی"(٦)

صاحب وفیات الاعیان نے ایک حکایت نقل کی ہے کہ امیر عبدالرحمان بن الحکم الاموی نے ایک مسئلے کے سلسلے میں فقہاء کو بلا بھیجا- مسئلہ یہ تھا کہ عبدالرحمان نے اپنی سب سے محبوب لونڈی سے رمضان میں روزے کی حالت میں مجامعت کر لی- اپنے اس فعل پر اسے بے حد ندامت تھی- اسی مسئلے کے حل کیلئے اس نے فقہاء کو زحمت دی تھی اور اپنا مسئلہ پیش کیا- یحیٰ بھی اس مجلس میں موجود تھے- انہوں نے برملا نہایت بے باکی کے ساتھ یہ فتوی دیا کہ اس جرم کا کفارہ یہ ہے کہ مسلسل دو ماہ کا روزہ رکھا جائے- اس فتوے کو سن کر تمام فقہاء خاموش رہے' بعد میں ان لوگوں نے یحیٰ سے پوچھا کہ آپ نے مذہب مالکی کے مطابق فتوی کیوں

نہیں دیا- اس مذہب میں اختیار ہے کہ غلام آزاد کیا جائے یا مساکین کو کھانا کھلایا جائے یا پھر روزے رکھے جائیں- یحییٰ نے جواب دیا کہ اگر میں نے مذہب مالکی کے مطابق فتوی دیا ہوتا تو اس کیلئے روز وطی کرنا اور بطور کفارہ غلام آزاد کرنا آسان ہو جاتا- ہم نے اس کو مشکل راستہ بتایا کہ وہ دوبارہ ارتکاب معصیت نہ کرے-(۷)

یحییٰ بن یحییٰ کے سلسلے میں بیان کیا جاتا ہے کہ جب وہ امام مالکؒ سے رخصت ہو کر اپنے وطن جانے کے لئے روانہ ہوئے تو مصر میں عبدالرحمان بن القاسم کو دیکھا کہ امام مالک سے سنی ہوئی احادیث کی تدوین کر رہے ہیں- وہیں سے انہوں نے امام مالک سے بنفس نفیس ان احادیث کی سماع کی خاطر دوبارہ مدینہ کا رخ کیا جن کی تدوین ابن القاسم کر رہے تھے- مدینہ پہنچے تو امام مالکؒ علیل تھے- وہیں ان کے پاس اقامت پذیر ہوگئے حتی کہ امام مالکؒ کا انتقال ہو گیا- ان کی تدفین کے بعد وہ پھر ابن القاسم کے پاس آئے اور ان سے ان مسائل کی امام مالک کے واسطے سے سماعت کی-

ابو الولید ابن الفرضی نے لکھا ہے کہ یحییٰ بن یحییٰ اسپین واپس لوٹے تو وہی امام وقت تھے اور عاقل اسپین سے ملقب ہوئے- محمد بن عمر بن لبابہ کے بقول "فقیہ الاندلس عیسیٰ بن دینار، عالم اندلس عبدالملک بن جیب اور عاقل اندلس یحییٰ بن یحییٰ ان لوگوں میں سے ہیں جن پر حکم بن ہشام کے خلاف ۱۹۸ھ میں بغاوت کا الزام لگا تھا اور جس کی بناء پر وہ طلیطلہ چلے گئے تھے- پھر وہ حکم کے امن دینے پر قرطبہ واپس آئے-" احمد بن خالد کے بقول "اسپین کے اہل علم حضرات میں سے کسی کو بھی وہ مقام نہیں ملا جو یحییٰ بن یحییٰ کو ملا-" ابن بشکوال کے بقول یحییٰ بن یحییٰ مجاب الدعوۃ تھے، ان کا اٹھنا بیٹھنا گفتار و کردار امام مالک جیسا تھا-"(۸)

یحییٰ بن یحییٰ کی وفات رجب ۲۳۴ھ میں ہوئی- صاحب جذوۃ المقتبس ابو عبداللہ الحمیدی نے ۲۲ رجب تاریخ وفات لکھی ہے- ابو الولید ابن الفرضی نے ۲۳۳ھ لکھا ہے-(۹)

ابن عبدالبر الأندلسی

ان کا پورا نام یوسف بن عبداللہ بن محمد بن عبدالبر بن عاصم النمری القرطبی ہے- کنیت ابو عمر اور لقب جمال الدین ہے- ان کا سلسلہ نسب نمر بن ساقط بن حسب بن افصی بن دعمی بن جدیلہ بن اسد بن ربیعہ بن نزار سے جاملتا ہے جو بنو عدنان سے متعلق ہے- ان کا نسب خالص عربی النسل ہے- ان کے آباء واجداد اسپین کی وادیٔ آش میں وارد ہوئے تھے-(۱۰)

ابو عمر یوسف بن عبداللہ ۲۵ ربیع الثانی ۳۶۸ھ کو جمعہ کے روز زوال کے وقت' جب کہ امام جمعہ کا خطبہ دے رہا تھا' پیدا ہوئے- طاہر بن مفوز کے بقول ابو عمر نے اپنے والد عبداللہ کی تحریر مجھے اس سلسلے میں دکھائی- ان کے والد بلندپایہ ادیب وشاعر تھے- کہاجاتا ہے کہ ابن عبدالبر نے اپنے والد سے کوئی علم حاصل نہیں کیا کیونکہ وہ ان کے علم حاصل کرنے کی عمر سے پہلے ہی وفات پاچکے تھے-(۱۱)

ابن عبدالبر کی پرورش قرطبہ میں ہوئی جو ان دنوں اسپین کا دارالخلافہ علم وفضل اور تہذیب وتمدن کا گہوارہ تھا- جہاں سے ہر فن کے جید علماء اور اہل سنت والجماعت کے فضلاء نے سیرابی حاصل کی تھی- تابعین اور تبع تابعین کی ایک کثیر جماعت وہاں تھی- اور ایک قول کے مطابق بعض صحابہ بھی وہاں اترے تھے- واللہ اعلم

آسمان علم ومعرفت کے ہر فن میں قرطبہ کے علماء ستاروں کی مانند چمکتے ہیں- قرطبہ کا ماحول اس قدر علمی تھا کہ وہاں ہر فرد علم وادب کا رسیا تھا- یہی وجہ ہے کہ وہ علم وادب 'فنون ومعارف اور اسلامی تہذیب وتمدن کا گہوارہ تصور کیا جاتا تھا- اور یہی وجہ ہے کہ ایشیا ومغرب کے علم وفن کے رسیا کثیر تعداد میں یہاں کا رخ کرتے تھے حتی کہ یہاں کے علماء کا عمل حجت کا درجہ رکھتا تھا- حدیث' فقہ' ادب'

فلسفہ' طب' ریاضی اور فلکیات وغیرہ علوم کے حصول کے لئے دور دراز سے طالبین علم یہاں کا قصد کیا کرتے تھے۔

یوں تو اسپین کا ہر فرد بالخصوص قرطبہ کا ہر ہر باشندہ طلب علم کا دلدادہ تھا' تصنیف و تالیف کا رسیا' کتابیں جمع کرنے اور لائبریریاں قائم کرنے کا ذوق رکھتا تھا اور یہ چیز ان کے لئے قابل افتخار تھی۔ اہل قرطبہ کے نزدیک علماء کی تعظیم و تکریم بہت تھی۔ اور ان کی ضرورتوں میں کام آنے کو ہر فرد باعث فخر تصور کرتا تھا۔ علمائے قرطبہ ارباب حل و عقد میں کلیدی اہمیت کے حامل تھے۔

اسی علمی فضا میں پرورش و پرداخت ہوئی ابو عمر یوسف بن عبدالبر کی۔ یہیں سے انہوں نے اپنے ہم عصر علماء سے کسب فیض کیا۔ ابن عبدالبر نے خاص طور سے فقہ اور حدیث کے فن میں اپنا مقام بنایا حتی کہ اپنے پیش رووں سے بھی آگے نکل گئے۔ یہی وجہ ہے کہ حافظ المغرب کے لقب سے ملقب کئے گئے۔ ابن عبدالبر سنت کے پابند اور اس کے احیاء کے علمبردار تھے۔ جمود و تعطل سے دور' تقلید سے پرے اور اجتہادی شان کے حامل تھے۔ فقہی مسائل و احکام کے استنباط میں ان کے دلائل کافی وزن دار ہوا کرتے تھے۔ وہ ائمہ اربعہ کی آراء کو جرح و تعدیل کے اصول پر پرکھا کرتے اور پھر اپنی رائے مدلل انداز میں پیش کرتے تھے۔ کسی بھی رائے کا انکار یا اقرار بغیر کسی واضح دلیل کے نہیں کرتے تھے۔ اسی بنا پر اہل علم کے نزدیک ان کی رائے حجت کا درجہ رکھتی تھی۔ اور وہ فقہاء و محدثین کے نزدیک ایک معیار علم تصور کئے جاتے تھے اور مشرق کے قابل فخر علماء کے مقابلے میں ایک قابل فخر مغربی عالم دین سمجھے جاتے تھے۔

ابن عبدالبر نے بڑے بڑے علمائے اسپین سے کسب فیض کیا' ان کے بعض مشہور اساتذہ میں سے چند درج ذیل ہیں۔

(۱) خلف ابن القاسم بن سھل بن دباغ الاندلسی : متوفی ۳۹۳ھ

(۲) عبدالوارث بن سفیان بن حمرون: ابن عبدالبر نے ان کی بڑی تعریف کی ہے۔

(۳) عبداللہ بن محمد بن عبدالمومن اسپین کے اکابر محدثین وفقہاء میں شمار کیے جاتے تھے ان کی وفات ۳۹۰ھ میں ہوئی۔

(۴)

(۵) محمد بن عبدالملک بن صیفون الرصافی۔ یہ بھی کبار اہل علم میں شمار کیے جاتے تھے۔

(۶) ابو محمد عبداللہ بن محمد بن عبدالرحمان بن اسد الجھنی البزار انہوں نے حجاز، شام اور مصر جا کر وہاں کے علماء سے کسب فیض کیا اور جید علمائے اسپین میں شمار کیے گئے۔

(۷) الحسین بن عبداللہ بن یعقوب البیجانی ابو علی انہوں نے سعید بن مخلوف سے عبدالملک بن حبیب کی کتاب کی روایت کی اور ان سے ابن عبدالبر نے روایت کی۔

(۸) ابو عمر احمد بن محمد بن احمد بن سعید المعروف بابن الجسور الأموی متوفی ۴۰۱ھ، انہوں نے ابو علی حسن ملحہ، ابو بکر احمد بن الفضل الدینوری، وھب بن مسرہ، محمد بن معاویہ القرشی اور قاسم بن اصبغ سے سماعت کی اور ان سے خلق کثیر میں سے ابن عبدالبر نے بھی استفادہ کیا۔

(۹) ابو عثمان سعید بن نصر بن عمر بن خلف الأندلسی: یہ طلب علم کے لئے خراساں گئے اور وہاں ابو سعید بن الأعرابی اور اسماعیل الصغار سے سماع کیا اور خود اپنے وطن اسپین میں قاسم بن اصبغ اور وھب بن مسرہ وغیرہ سے سماع کیا۔ ان کی وفات بخارا میں ہوئی۔

احمد بن قاسم بن عبدالرحمان القاھرتی البزار: ان کی کنیت ابو الفضل تھی، تاھرت میں پیدا ہوئے اور بچپن ہی میں اپنے والد کے ساتھ اسپین آئے۔

وہیں ان کی پرورش و پرداخت ہوئی اور وہاں جید علمائے کرام سے مستفید ہوئے۔ انہوں نے ابن ابودلیم' قاسم بن اصبغ اور وھب بن مسرہ سے سماع کیا اور ان سے ابن عبدالبر نے روایت کی۔

(۱۰) ابو عمر احمد بن محمد بن عبداللہ الطلمنکی : طلمنکہ اسپین میں ایک شہر کا نام ہے' وہیں ابو عمر کی پرورش ہوئی۔ یہ قرأت کے امام سمجھے جاتے تھے۔ انہوں نے ابو بکر محمد بن یحییٰ الدمیاطی سے سماع کیا اور ان سے ابن حزم اور ابن عبدالبر نے روایت کی۔

(۱۱) ابو عمر احمد بن عبدالملک الأشبیلی المعروف بابن المکوی: یہ اپنے زمانے میں قرطبہ کے مفتی تھے۔ انہوں نے منصور بن ابی عامر کے حکم پر امام مالک کے اقوال پر مشتمل ایک کتاب تالیف کی۔ ابن عبدالبر نے ان سے استفادہ کیا۔

ان شیوخ کے علاوہ ابن عبدالبر کے متعدد اساتذہ کرام ہیں جن سے انہوں نے پورا پورا فیض حاصل کیا۔ جیسے ابو مطرف القنازعی' قاضی یونس بن عبداللہ' ابوالولید ابن الفرضی' احمد بن فتح الرسان اور یحییٰ ابن وجہ الجنہ (۱۱)

ابن عبدالبر اسپین کو چھوڑ کر کہیں نہیں گئے۔ البتہ اپنے ہی ملک میں پھیلے ہوئے علمائے عظام سے کسب فیض کرنے میں کوئی کسر نہیں چھوڑی۔ انہوں نے اپنی زندگی کے کچھ ایام دانیہ' بلسیہ اور شاطبہ میں بھی گذارے اور پرتگال کی راجدھانی اشبونہ میں منصب قضاۃ پر فائز رہے۔ اور کچھ عرصہ ابن الأفطس کے عہد اقتدار میں تشترین میں بحیثیت قاضی خدمات انجام دیں۔ تاریخ سے پتہ چلتا ہے کہ وہ اشبیلیہ بھی گئے تھے لیکن آب و ہوا راس نہ آنے کی وجہ سے وہاں زیادہ دن نہ ٹھہر سکے۔

ابن عبدالبر نے اپنی بے شمار تالیفات چھوڑی ہیں۔ جن میں سے درج ذیل اہم ہیں :

(۱) آداب العلم (۲) الأجوبة الموعبة على المسائل المستغربة من صحيح البخارى (۳) الاستذكار لمذاهب أئمة الأمصار (۴) الاستيعاب فى معرفة الأصحاب (۵) الاكتفاء فى قرأة نافع وأبى عمرو (٦) الأنباء عن قبائل الرواة (۷) الإنتهآء فى فضائل الثلاثة الفقهاء (۸) الانصاف فيما بين العلماء من الاختلاف (۹) بهجة المجالس وأنس الجالس (۱۰) البيان فى تاويلات القرآن (۱۱) التقصى بحديث الموطا (۱۲) الدرر فى اختصار المغازى والسير (۱۲) (۱۳) التمهيد لما فى المؤطا من المعانى والاسانيد (۱۴) جامع بيان العلم و فضله و ماينبغى فى روايته وحمله (۱۵) كتاب الكنى (۱٦) كتاب القصد والأمم فى انساب العرب والأمم (۱۷) كتاب الشواهد (۱۸) كتاب الانصاف فى اسماء الله تعالىٰ (۱۹) كتاب الفرائض (۱۳) (۲۰) الكافى فى فقه اهل مدينة المالكى-

ابن عبدالبر کی تمام مؤلفات یکساں قابل قدر اور مفید ہیں- طالبان علم کے لئے ہر دور میں ان کی اپنی اہمیت ہے- مستقبل کا کوئی بھی عالم ان کی تصنیفات سے مستغنی نہیں ہو سکتا- فقہ کے موضوع پر ابن عبدالبر کی بعض تصنیفات کا مختصر تعارف کرایا جارہا ہے-

(۱) التمهيد لما فى الموطا من المعانى والأسانيد : یہ کتاب بڑی قابل قدر ہے- ابن خلکان اس کتاب کے سلسلے میں کہتے ہیں کہ "ابن عبدالبر نے مؤطا پر متعدد مفید کتب تالیف کی ہیں- کتاب التمهيد لما فى المؤطا من المعانى والأسانيد انہی میں سے ایک ہے جس میں امام مالک کے شیوخ کے اسمائے گرامی حروف تہجی کے اعتبار سے ترتیب دیئے گئے ہیں اور یہ کتاب ایسی ہے کہ اس موضوع پر ان سے پہلے اور کسی نے نہیں لکھی-" (۱۴) ابن حزم کا قول ہے کہ "میں نہیں جانتا کہ کسی نے اس کتاب پر کلام کیا ہو-" خود ابن عبدالبر نے اپنی کتاب

تعارف چند اشعار میں یوں کرایا ہے:

سمير فؤادي من ثلاثين حجة

وصاقل ذهني والمفرج عن همي

بسطت لهم فيه كلام نبيتهم

لما في معانيه من الفقه والعلم

وفيه من الآداب ما يهتدي به

ألى البر والتقوى ونهي عن الظلم (۱۵)

(یہ میری تیس سالہ کاوشوں کا نچوڑ ہے اور ذہن کی صیقل گری کرنے والا ہے اور
غموں کو چھانٹنے والا ہے۔ میں نے ان کے لئے ان کے نبی کے کلام کو پھیلا دیا ہے۔
اس میں فقہ و علم کے رموز کو واشگاف کیا ہے۔ اس میں ادب و حکمت کی وہ باتیں ہیں
جن سے بر و تقوی کی رہنمائی ملتی ہے اور ظلم و تعدی سے روکتی ہے۔)

(۲) الاستذكار ۔ یہ مؤطا کی شرح ہے' حاجی خلیفہ کا قول ہے کہ یہ کتاب
التمہید کا اختصار ہے جس کا نام الاستذکار رکھا ہے لیکن بعض علماء کا خیال ہے کہ یہ
ایک مستقل کتاب ہے جس میں مؤطا کی شرح کی گئی ہے۔ جیسا کہ ابن خلکان کا کہنا
ہے کہ ابن عبد البر نے کتاب الاستذكار میں علمائے امصار کے مذاہب کو یکجا کر دیا
ہے اور اسے مؤطا کے مطابق ترتیب دیا ہے۔ (۱۶)

(۳) الكافي في فقه أهل المدينة المالكي: فقہ کے موضوع پر
ابن عبد البر کی یہ معرکۃ الآراء تصنیف ہے' اس کی وجہ تالیف کے سلسلے میں خود
مصنف یوں رقمطراز ہیں کہ ہمارے بعض اہل علم دوستوں نے یہ مطالبہ کیا کہ فقہ
کے موضوع پر ایک مختصر کتاب ترتیب دوں جس میں وہ مسائل جمع ہوں کہ جن کے
اصول و امہات پر فروعی مسائل کا استنباط و استخراج کیا جا سکے اور جو ضخیم تالیفات سے
بے نیاز کر سکے۔ میں نے اپنے دوستوں کی خواہش کا احترام کرتے ہوئے اور اللہ تعالی

سے اجر جزیل کی امید کرتے ہوئے اس کام کا بیڑا اٹھایا اور یہ کتاب تالیف کی۔ اس کتاب میں میں نے علم اہل مدینہ پر اعتماد کیا ہے اور امام مالک ابن انس کا مذہب اختیار کیا ہے۔ (۱۷)

ابن عبدالبر کی وفات بروز جمعہ ربیع الاول کے اخیر میں ۴۶۳ھ میں مشرقی اسپین کے ایک شہر شاطبہ میں ہوئی۔ نماز جنازہ ان کے ایک شاگرد رشید ابوالحسن طاہر بن مفوز المعافری نے پڑھائی۔

قاضی ابوالولید الباجی: ان کا پورا نام ابوالولید سلیمان خلف بن سعید بن ایوب بن وارث التجیبی القرطبی الذھبی ہے۔ ان کا خاندان بطلیوس کا رہنے والا تھا۔ ان کے دادا باجہ منتقل ہو گئے تھے جو اشبیلیہ کے قریب میں واقع ہے۔ اسی نسبت سے وہ الباجی کہے جاتے ہیں۔ ان کی پیدائش ۴۰۳ھ میں ہوئی۔ (۱۸)

ابوالولید الباجی کے مشہور اساتذہ میں یونس بن عبداللہ القاضی، مکی بن ابی طالب، محمد بن اسماعیل اور ابو بکر محمد بن الحسن بن عبدالوارث وغیرہ ہیں۔ ۲۶ سال کی عمر میں حج کیا اور تین سال تک ابوذر الحافظ کی خدمت میں حاضری دی۔ پھر بغداد اور دمشق بھی گئے اور وہاں کے علماء سے سماع کیا، قاضی ابوالطیب الطبری، قاضی ابو عبداللہ الحسین الصمیری اور ابوالفضل بن عمروس المالکی سے فقہ میں کمال حاصل کیا۔ ابو جعفر السمنانی کے پاس موصل میں ایک سال رہے اور ان سے کسب فیض کیا۔ علم عقلیات، حدیث، فقہ، کلام اور جرح و تعدیل وغیرہ میں کمال دسترس حاصل کیا اور تیرہ سال کی جہد مسلسل کے بعد علوم و معارف کے خزینے اپنے سینے میں لے کر اسپین واپس آئے۔ (۱۹)

بے شمار تشنگان علم نے ان سے فیض حاصل کیا جن میں ابو بکر الخطیب اور ابن عبدالبر بھی ہیں۔ جو عمر میں ان سے بڑے تھے لیکن ان سے روایت کرتے تھے۔ ان کے علاوہ ابو عبداللہ الحمیدی، علی بن عبداللہ الصقلی، احمد بن علی بن غزلون، حافظ

ابو علی الصدفی، امام ابو القاسم احمد بن ابو الولید الزاہد، ابو بکر الطرطوشی، ابو علی علی بن سہل البتی، ابو بحر سفیان بن العاص اور محمد بن ابو الخیر القاضی وغیرہ نے ان سے علم حاصل کیا۔

قاضی عیاض کا کہنا ہے کہ ابو الولید بغداد میں دربانی کرتے تھے اور جب اسپین واپس آئے تو بطور روزگار سونے کے ورق پر ہتھوڑا مارنے کا کام اجرت پر کرتے تھے۔ وہ رسیاں بٹنے کا کام بھی کرتے تھے۔ ان کے بعض شاگردوں کے مطابق جب ابو الولید درس کے لئے تشریف لاتے تو ہاتھ میں ہتھوڑے کے نشانات ہوتے۔ اسی غربت و تنگدستی کے عالم میں انہوں نے اپنے علم سے ایک دنیا کو فیضیاب کیا۔ اور خلق خدا نے انہیں خوش آمدید کہا اور ان کی قدر و منزلت اور جاہ و عزت کو چار چاند لگے۔ اپنے احباب کے عطیات و ہدایا قبول کرتے تھے، اسی بنا پر وہ عمر کے آخری مرحلے میں مالدار ہو گئے تھے۔ اسپین کے کئی شہروں میں منصب قضاۃ پر بھی فائز ہوئے۔ انہوں نے اپنی متعدد تصنیفات چھوڑی ہیں فقہ میں "کتاب المنتقی" مؤطا کی شرح میں "کتاب المعانی" جو بیس جلدوں میں ہے۔ ایک بہت ہی بڑی اور جامع کتاب انہوں نے تالیف کی جس کا نام کتاب الاستیفاء رکھا۔ فقہ کے موضوع پر کتاب الایما پانچ جلدوں میں، کتاب السراج فی الخلاف لم یتم، مختصر المختصر فی مسائل المدونہ، کتاب اختلاف المؤطات، کتاب فی الجرح والتعدیل، کتاب التسدید إلی معرفة التوحید، کتاب الاشارہ فی اصول الفقہ، کتاب احکام الفصول فی احکام الاصول، کتاب الحدود، کتاب شرح المنہاج، کتاب سنن الصالحین وسنن العابدین، کتاب سبیل المہتدین، کتاب فرق الفقہاء، کتاب التفسیر (نامکمل)، کتاب سنن المنہاج وترتیب الحجاج (۲۰)

قاضی عیاض کہتے ہیں کہ جب ابو الولید الباجی اسپین آئے تو وہاں ابن حزم

ظاہری کے افکار وخیالات کا چرچا تھا- وہ خود بھی ابن حزم کی شیریں کلامی سے متاثر ہوئے بغیر نہیں رہ سکے- لیکن جلد ہی انہیں محسوس ہو گیا کہ ابن حزم کے خیالات مذاہب اربعہ سے مختلف ہیں- اس وقت اسپین میں کوئی شخص ایسا نہیں تھا جو ابن حزم کے علم کا مقابلہ کر پاتا- فقہائے وقت کی زبانیں ابن حزم سے مناظرہ کے سلسلے میں گنگ ہو گئی تھیں- لوگوں کی ایک کثیر جماعت ان کے افکار سے متاثر ہو کر ان کی پیرو ہو گئی تھی- ابوالولید کو جب ان سب باتوں کا پتہ چلا تو وہ ان کے پاس گئے اور مناظرہ کیا اور دلائل کے ذریعہ ان کے افکار کا ابطال کیا- ابوالولید نے اس موضوع پر ایک کتابچہ تصنیف کیا جس کا خاطر خواہ اثر ہوا- اور بعض افراد نے اپنے افکار ظاہریہ سے رجوع کیا-(۲۱)

ابوالولید کی وفات بروز جمعرات ۱۹ رجب ۴۷۴ھ کو مریہ میں ہوئی- ان کے صاحبزادے نے نماز جنازہ پڑھائی-(۲۲)

ابن حزم الظاہر: ان کا پورا نام ابو محمد علی بن احمد بن سعید بن حزم بن غالب بن صالح بن خلف بن معدان بن سفیان بن یزید ہے- ابن حزم کے نام سے شہرت پائی- یہ اسپین میں رمضان کے مبارک مہینے میں ۳۸۴ھ میں پیدا ہوئے-(۲۳)

ابو مروان ابن حیان اندلسی' جو ابن حزم کے معاصر ہیں' ابن حزم سے پہلے پیدا ہوئے اور ان کے بعد وفات پائی کا کہنا ہے کہ ابو محمد علوم وفنون کے ماہر تھے اور حدیث' فقہ' انساب اور ادب کے موضوع پر نابغۂ روزگار تھے- منطق وفلسفہ پر ان کی متعدد کتابیں ہیں-(۲۴)

قاضی صاعد اندلسی متوفی ۴۶۲ھ جو ابن حزم کے شاگرد ہیں کا کہنا ہے کہ ابو محمد ابن حزم کے سلسلے میں تمام اہل اسپین کا اتفاق ہے کہ اسلامی علوم وفنون بالخصوص علم کلام میں ابن حزم کا مقام سب سے بلند ہے- فن بلاغت' شعر' خطابت وغیرہ میں انہیں ید طولیٰ حاصل تھا- ابن حزم کے صاحبزادے کی روایت کے مطابق

ان کے والد کے مخطوطات تقریباً چار سو جلدوں پر مشتمل ہیں' جو تقریباً اسی ہزار اوراق فقہ' حدیث' اصول' النحل والملل وغیرہ پر مشتمل ہیں۔(۲۵)

ابن بسام اندلسی متوفی ۵۴۲ھ کے بقول ابن حزم اس سمندر کی مانند ہیں جس کا کوئی کنارہ نہیں اور اس سے سیراب ہونے والا بھرپور سیرابی حاصل کر سکتا ہے۔اور وہ اس ماہ کامل کی مانند ہیں جس کی تعریف تو کی جاسکتی ہے۔اس کو پایا نہیں جاسکتا۔(۲۶)

حافظ ابن کثیر متوفی ۷۷۴ھ کے بقول ابن حزم ظاہری علوم شرعیہ میں نابغۂ روزگار تھے۔انہوں نے بے شمار کتابیں تصنیف کیں۔وہ ایک بلند پایہ ادیب اور فصیح اللسان شاعر تھے۔طب و منطق پر بھی ان کی کتابیں ہیں۔وہ ایک مالدار اور معزز گھرانے کے چشم و چراغ تھے۔(۲۷)

حافظ ابن حجر عسقلانی متوفی ۸۵۱ھ کے بقول ابن حزم ظاہری صاحب التصانیف ہیں' بچپن سے ہی ادب اور منطق وغیرہ کی تعلیم حاصل کرنے لگے تھے۔بلا کے ذہین تھے۔(۲۸)

ابن حزم اپنے آپ میں ایک امت تھے۔ وہ ایک بلند پایہ مفسر' محدث' حافظ' فقیہ' قاری' اصولی' متکلم' فلسفی' حکیم' زاہد' عابد' داعی' ادیب' لغوی' کاتب' شاعر' خطیب' مؤرخ' رئیس اور وزیر تھے۔وہ ایک چلتی پھرتی جامعہ تھے۔وہ اسپین کے چپے چپے میں جانے جاتے تھے۔قرطبہ' شاطبہ' بلنسیہ' مالقہ' مرید' دانیہ' بجانہ' شلب' جزیرہ' میورقہ' لیلۃ الحمراء کے قصبات' اونبہ اور ملتجم ہر جگہ ان کے علم و فضل کا طوطی بولتا تھا۔انہوں نے اپنے علم سے ایک جہاں کو مستفید کیا۔رہتی دنیا تک علم وادب کے رسیا ان کے علمی مآثر سے فیضیاب ہوتے رہیں گے۔

ابن حزم نے فقہ حدیث کے موضوع پر ایک کتاب تالیف کی جس کا نام

الایصال إلی فهم کتاب الحصال لجمل شرائع الاسلام فی الواجب

والحلال والحرام والسنة والاجماع ہے-اس میں مصنف نے صحابہ' تابعین اور تبع تابعین کے اقوال فقہی مسائل کے سلسلے میں جمع کیے ہیں-ان کی دیگر کتابوں میں الاحکام فی اصول الاحکام' الفصل.فی الملل فی الأهواء والنحل' اظهار تبديل اليهود والنصارى للتوراة والانجيل وبيان تناقض ما بأيديهم من دالك مما لايحتمل التاويل' التقريب بحد المنطق والمدخل اليه بالألفاظ العامية والأمثلة الفقهية ہیں-

ابن حزم کی کتابوں میں "کتاب المحلی" کا مقام بہت بلند ہے-
عزالدین بن عبدالسلام دمشقی اس کتاب کی تعریف ان الفاظ میں کرتے ہیں
"مارأيت فى كتب الاسلام مثل المحلى لابن حزم والمغنى لابن قدامة" (میں نے ابن حزم کی المحلی اور ابن قدامہ کی المغنی کے مرتبے کی کتابیں نہیں دیکھیں)کتاب المحلی دراصل چار کتابوں کا مجموعہ ہے جس میں ابن حزم نے اپنا مذہب پیش کیا ہے-وہ چار کتابیں ہیں الایصال' الخصال' المحلی اور المحلی-

ابن حزم کی وفات اونبہ میں ہوئی'اونبہ ایک گاؤں کا نام ہے جو بحر محیط کی خلیج پر واقع ہے- موت کے وقت ابن حزم کی عمر ۷۱ سال' دس ماہ اور انتیس دن تھی-(۲۹)

الشاطبیؒ : ان کا پورا نام ابراہیم بن موسیٰ بن محمد اللخمی الغرناطی ہے'کنیت ابواسحاق تھی اور الشاطبیؒ کے نام سے مشہور ہوئے- یہ جلیل القدر عالم دین اور محقق تھے- انہیں علمی دنیا محقق'مفسر'محدث'لغوی اور متکلم کی حیثیت سے جانتی ہے-وہ زہد و ورع میں بھی یکتائے روزگار تھے-ابن مرزوق کے بقول امام شاطبیؒ نابغۂ روزگار عالم دین تھے'اور ایک جید عالم دین کا فضل اس کا ہم پلہ ہی سمجھ سکتا ہے-

امام شاطبی نے اپنے وقت کے جید علماء سے علم حاصل کیا-ان میں سے چند کے نام یہ ہیں: امام مفتوح' ابن الفخار الألبیری' امام الشریف' ابوالقاسم البتی' ابوعبداللہ التلمسانی' ابوعبداللہ مقری' ابوسعید بن لب' ابن مرزوق الجد' ابو علی منصور بن محمد الزواوی' ابوعبداللہ البلنسی' ابو جعفر الشقوری' حافظ ابوالعباس القباب' ابوعبداللہ الحفاد (۳۰)

امام شاطبی نے علوم وفنون میں اس قدر مہارت حاصل کرلی تھی کہ وہ اپنے ہم عصروں میں ممتاز ہوگئے تھے-انہوں نے گرانقدر تصانیف چھوڑی ہیں- دیگر علوم وفنون کے علاوہ فقہ کے موضوع پر ان کی درج ذیل کتب کافی مشہور ہیں

کتاب الموافقات فی اصول الفقه' عنوان التعریف باصول التکلیف' الإعتصام' کتاب المجالس' کتاب الافادات والانشادات ان کے فتاویٰ پر مشتمل بھی کچھ کتابیں ہیں (۳۱)

شاطبی سے بے شمار لوگوں نے کسب فیض کیا-ان میں ابو یحییٰ بن عاصم الشہیر' ابو بکر بن عاصم اور شیخ ابوعبداللہ البیانی کے اسمائے گرامی قابل ذکر ہیں-

امام شاطبی کی وفات ۸ شعبان ۷۹۰ھ میں ہوئی-(۳۲)

حوالہ جات

۱- محمد ابوزھرہ : مالك – حیاته وعصره' ص۴۶۱' قاھرہ

۲- ایضاً

۳- ابن خلدون مقدمة ابن خلدون' ص۴۴۹' بیروت

۴- ابن خلکان . وفیات الأعیان' ج۶' ص ۱۴۳

۵- ایضاً

۶- مالك – حیاته وعصره' ص ۴۶۲

۷- وفیات الأعیان' ج٦' ص۱۴۴
۸- ایضاً
۹- ایضاً
۱۰- محمد عبدالکبیر الکبیری مقدمة التحقیق علی التمهید' ج۱' ص۱۲' لاہور
۱۱- وفیات الأعیان' ج۲' ص٦٦
۱۲- اسماعیل پاشا البغدادی : کشف الظنون' ج٦' ص۵۵۰' بیروت
۱۳- تذکرة الحفاظ' ج۳' ص۱۱۲۹
۱۴- وفیات الاعیان' ج۲' ص٦۷
۱۵- محمد ابوزہرہ :الحدیث والمحدثون' ص۲۵' مصر
۱٦- وفیات الأعیان' ج۲' ص٦۲
۱۷- الکافی فقه أهل المدینة المالکی' ج۱' ص۱۳۲' الریاض
۱۸- تذکرة الحفاظ' ج۳' ص۱۱۷۸
۱۹- تذکرة الحفاظ' ج۳' ص۱۱۷۸
۲۰- وفیات الأعیان' ج۲' ص۴۰۸
۲۱- تذکرة الحفاظ' ج۳' ص ۱۱۲۹
۲۲- وفیات الأعیان' ج۲' ص ۴۰۹
۲۳- مصطفیٰ احمد الزرقاء. مقدمة معجم فقه ابن حزم' ج۱' ص۱۳' دمشق
۲۴- ایضاً
۲۵- ایضاً
۲٦- الذخیرة لابن حسام' ج۱' ص۱۴۰
۲۷- مقدمة معجم فقه ابن حزم' ج۱' ص ۱۳
۲۸- ابن حجر عسقلانی : لسان المیزان' ج۴' ص۱۹۸
۲۹- وفیات الاعیان' ج۳' ص۳۲٦
۳۰- محمد رشید رضا ۔ مقدمة علی الإتصام' ص۲' مصر
۳۱- ایضاً
۳۲- ایضاً

سطوت ریحانہ

مصر میں آزادئ نسواں کی تحریک اور جدید عربی ادب پر اس کے اثرات

آزادئ نسواں کی اصطلاح ایک مغربی اصطلاح ہے، اور تحریک ازادی نسواں بھی اصلاً مغربی ماحول کی پیداوار ہے، مسلم ممالک میں اس کا علم بلند کرنے والے وہ لوگ ہیں جو مغربی معاشرہ میں اپنی زندگی کا کچھ عرصہ گذارنے کی وجہ سے وہاں کی تہذیب و معاشرت سے متاثر ہوئے یا مسلم ممالک میں رہتے ہوئے انہوں نے مغربی تہذیب وتمدن کا اثر قبول کیا۔

آزادئ نسواں کا لفظ سنتے ہی فوراً ہمارے ذہنوں میں یہ سوال ابھرتا ہے کہ کس چیز سے آزادی؟ کیا عورت غلام تھی؟ کیا وہ مظلوم و مجبور تھی؟ کیا وہ اپنے حقوق سے محروم تھی؟ آخر کس چیز سے اسے آزادی دلانے کے لئے یہ تحریک شروع کی گئی تھی؟ گذشتہ صدیوں میں جب ہم معاشرہ میں عورت کی حالت کا جائزہ لیتے ہیں تو ہمیں اس کا جواب مل جاتا ہے۔

سطوت ریحانہ، معرفت جناب عبدالستار، ۱۱۰۳/۴، سر سید نگر، علی گڑھ

عورت ایک طویل عرصہ سے ظلم و ستم کا شکار تھی، وہ اپنے تمام حقوق سے محروم تھی، معاشرہ میں اسے عزت کا مقام حاصل نہ تھا' اس کی حیثیت ایک خادمہ کی تھی' جو پوری زندگی خاندان والوں کی خدمت میں گزار دیتی تھی مال و دولت کی لالچ میں باپ جہاں چاہتا اس کی شادی کر دیتا، اور شوہر جب چاہتا اس سے فائدہ اٹھالیتا اور جب چاہتا اسے الگ کر دیتا- اہل یونان و روم اسے تمام دنیاوی آفات و مصائب کی جڑ سمجھتے تھے- اور مرد کے مقابلے میں اسے پست گردانتے تھے- ہندوستانی تہذیب میں بھی عورت کو بہت پست مقام دیا گیا تھا' اس کا اندازہ محض اس بات سے لگایا جا سکتا ہے کہ شوہر کا انتقال ہو جاتا تو اسے بھی زبردستی زندہ جلا دیا جاتا' گویا وہ اپنی زندگی کی بھی مالک نہ تھی' بلکہ وہ مرد کی زندگی سے وابستہ تھی- عربوں کے بعض قبیلوں میں لڑکیوں کو باعث ننگ و عار سمجھا جاتا تھا' چنانچہ ان کے پیدا ہوتے ہی ان سے چھٹکارا حاصل کرنے کی کوشش کی جاتی تھی- (النحل . ۵۸)

اسلام نے عورت کو غلامی کی زندگی سے نجات دلائی' معاشرہ میں اس کا وقار قائم کیا' اسے عزت و عظمت عطا کی' اس کے وجود کو خاندان اور معاشرہ کے لئے رحمت اور خیر و برکت کا ذریعہ بتایا' اس کی تعلیم و تربیت کا حکم دیا' اس کی اچھی پرورش و پرداخت پر جنت کی بشارت دی' اور اسے مردوں کے مساوی حقوق عطا کئے' البتہ دونوں کا دائرہ کار الگ رکھا' اور دونوں کو الگ الگ ذمہ داریاں تفویض کیں- اسلام کی ابتدائی صدیوں میں عورت ان تمام حقوق سے بہرہ ور تھی جو اسے اسلام نے عطا کئے ہیں' اور وہ زندگی کی مختلف سرگرمیوں میں بھرپور حصہ لیتی تھی' لیکن زمانہ گزرنے کے ساتھ ساتھ جب مسلم معاشرہ زوال و انحطاط کا شکار ہو گیا تو اس کا اثر عورت پر بھی پڑا' اسے تعلیم و تربیت کے زیور سے آراستہ کرنے کی ضرورت نہیں محسوس کی گئی' اور وہ اپنے بہت سے جائز حقوق سے محروم ہو گئی-

تحریک آزادیٔ نسواں یورپ میں

یورپ جہاں مسیحیت کو بڑے پیانے پر فروغ حاصل ہوا' وہاں بھی عورت کو بہت پست مقام دیا گیا تھا- مسیحیت کا نظریہ تھا کہ عورت گناہ کی محرک اور بدی کی جڑ ہے' معصیت کی تحریک کا سر چشمہ اور جہنم کا دروازہ ہے، تمام انسانی مصائب کا آغاز اسی سے ہوا ہے' وہ دنیا والوں پر لعنت اور مصیبت لے کر آئی ہے-

عورت کے بارے میں اس مسیحی نقطہ نظر کی بنا پر یورپی ممالک میں عورتیں ایک طویل عرصہ تک بنیادی انسانی حقوق سے محروم رہیں' انہیں خلقی طور پر مردوں سے کم تر صلاحیت کا مالک سمجھا گیا' اور تمام شعبہ ہائے زندگی میں ان کے وجود کو نظر انداز کیا جاتا رہا- لیکن یورپ میں نشأۃ ثانیہ کے نتیجے میں جب زندگی کے مختلف میدانوں میں انقلاب آیا تو ان کی حالت میں بھی سدھار آیا- یورپ کی سماجی تاریخ پر نظر ڈالیں تو ہمیں اس سلسلے میں جدوجہد کا آغاز چودھویں صدی عیسوی کے اواخر ہی سے ملتا ہے' جب فرانسیسی ماہر قانون خاتون (1365-1430) Christine de Pizan نے اپنی تحریروں اور مباحثوں کے ذریعہ حقوق نسواں کی بحالی کی کوشش کی' اس نے عورتوں کے ساتھ ہونے والی زیادتیوں پر گہرے دکھ کا اظہار کیا' اس نے دعویٰ کیا کہ عورتیں خلقی طور پر مردوں سے کسی طرح کم تر نہیں ہیں' ان کی پسماندگی دراصل تعلیم و تربیت سے ان کی محرومی کی بنا پر ہے' اگر لڑکوں کی طرح لڑکیوں کو بھی تعلیم حاصل کرنے کے مواقع دیئے جائیں تو وہ بھی بہترین صلاحیتوں کا مظاہرہ کر سکتی ہیں- لیکن آزادی نسواں کی جدوجہد میں خاطر خواہ اضافہ اٹھارہویں صدی عیسوی سے ہوا' متعدد خواتین میدان میں آئیں اور انہوں نے مضامین لکھے اور اجتماعی مباحثوں میں حصہ لیا' اپنے مقالات اور مباحثوں میں انہوں نے اس بات پر زور دیا کہ عورت کی پستی اور محکومی خلقی اور خداداد نہیں' بلکہ مردوں کی پیدا کردہ ہے' اسے بدلنا چاہئے-

لہٰذا مساوی حقوق حاصل کرنے کے لئے انہوں نے سب سے زیادہ جس چیز پر زور دیا وہ علم تھا' ان کا خیال تھا کہ تعلیم ہی عورتوں کی صلاحیتوں کو ابھارنے اور انہیں ذلت وپستی سے نکالنے میں معاون ثابت ہو سکتی ہے' چنانچہ انہیں سب سے پہلے تعلیم حاصل کرنے کے مواقع فراہم کرنا چاہئیں' حقوق نسواں کی حمایت کرنے والوں میں

Bathsua Makin Lady, Mary Astell (1666-1731) Maria de Zayas,

وغیرہ Mary Lee, Chudleigh, Mary Wollstonecraft (1759-1797)

خصوصیت سے قابل ذکر ہیں۔ ان کی کوششوں نتیجے میں ابتدا میں لڑکیوں کی تعلیم کا انتظام تو ضرور ہو گیا مگر اس کے مشتملات میں صرف دینیات اور امور خانہ داری کی چیزیں تھیں' انہیں اعلیٰ اور تکنیکی تعلیم حاصل کرنے کی اجازت نہ تھی۔ اس کا باقاعدہ آغاز انیسویں صدی کے اواخر اور بیسویں صدی کے اوائل میں ہوا' جب ان کے لئے بہت سے تعلیمی ادارے قائم کئے گئے اور یونیورسٹیوں میں انہیں لڑکوں کے ساتھ تعلیم حاصل کرنے کی اجازت ملی۔

حقِ تعلیم کے ساتھ ساتھ عورتوں کے لئے معاشی اور سماجی حقوق کا بھی مطالبہ کیا گیا' بالآخر انہوں نے مختلف ملازمتیں حاصل کیں' اور اعلیٰ عہدوں پر فائز ہوئیں' اس وقت تک عورتوں کو اپنی آمدنی' مال واسباب اور جائداد پر حق ملکیت حاصل نہیں تھا' اس کے لئے بھی انہوں نے تحریک چلائی اور بالآخر انیسویں صدی کے ربع آخر میں یہ حق حاصل کیا' البتہ سیاسی حقوق سے وہ انیسویں صدی تک محروم رہیں' یہ حق انہیں بیسویں صدی میں جا کر مل سکا۔(۱)

مصر میں آزادیٔ نسواں کی ابتداء

یورپ اور عالم اسلام میں ثقافتی روابط استوار ہوئے تو آزادیٔ نسواں کا یہ یورپی تصور عالم اسلام میں بھی عام ہوا' خاص طور پر مصر سب سے پہلے یورپ کے

براہ راست ربط میں آیا- ۱۷۹۸ء میں جب نپولین بوناپارٹ (۱۷۶۹ تا ۱۸۲۱) کی قیادت میں فرانس نے مصر پر حملہ کیا تو وہاں کی علمی و ادبی' سیاسی و فکری اور معاشی زندگی میں انقلاب برپا ہو گیا نپولین کی آمد سے مصر کی معاشرتی زندگی پر بھی گہرے اثرات مرتب ہوئے-(۲)

تحریک آزادی نسواں کے علم بردار

فرانسیسیوں کے چلے جانے کے بعد جب ۱۸۰۵ میں محمد علی (۱۷۶۹تا۱۸۴۹) مصر کا حکمراں بنا تو اس نے متعدد تعلیمی وفود فرانس بھیجے -ان وفود نے وہاں نہ صرف اعلیٰ تعلیم اور فنی مہارت حاصل کی' بلکہ فکری اعتبار سے بھی کسب فیض کیا' اور جب وہ مصر واپس لوٹے تو سیاسی و معاشرتی افکار بھی اپنے ساتھ لائے' مثلاً رفاعہ رافع طہطاوی (۱۸۰۱ تا ۱۸۷۳) جو ازہر کے تعلیم یافتہ تھے' جب ۱۸۲۶ میں پہلے تعلیمی وفد کے ساتھ فرانس گئے اور وہاں انہوں نے پانچ سال گزارے تو اس عرصہ میں ان کے خیالات و افکار میں کافی تبدیلی آ گئی-انہوں نے لڑکیوں کی تعلیم پر زور دینا شروع کیا' تاکہ وہ زندگی کے تمام میدانوں میں مردوں کے دوش بدوش خدمات انجام دے سکیں' انہوں نے فرانسیسیوں کی تقلید کی دعوت دیتے ہوئے دعویٰ کیا کہ بے پردگی اور مرد و زن کا اختلاط موجب فساد نہیں ہے-(۳) ایک دوسری مصری شخصیت علی پاشا مبارک (۱۸۲۳ تا ۱۸۹۳) کی ہے' یہ بھی ازہر کے تعلیم یافتہ تھے' مگر فرانس میں چند سال گزارنے کی وجہ سے یہ بھی یورپی تہذیب و تمدن سے متاثر ہوئے بغیر نہ رہ سکے-(۴) ان لوگوں نے زیادہ زور تعلیم نسواں پر دیا' کیونکہ اس وقت مصری معاشرہ میں لڑکیوں کی تعلیم کا مطلق رواج نہ تھا' انہیں تعلیم سے آراستہ کرنا ایک عیب سمجھا جاتا تھا' ایک عام خیال یہ تھا کہ تعلیم یافتہ لڑکیوں کے بھٹکنے کے امکانات زیادہ ہوتے ہیں- تعلیم نسواں کے علاوہ زندگی کے دوسرے مسائل مثلاً نکاح و طلاق' حجاب'

اختلاط مرد و زن اور تعدد ازدواج وغیرہ پر بھی ان لوگوں نے اپنے خیالات کا اظہار کیا' مگر بہت دبے الفاظ میں' انہوں نے واضح طور پر کوئی بات نہیں کی' البتہ بیانات سے یورپی طرز معاشرت سے ان کی پسندیدگی کا اظہار ہوتا تھا۔

مصر میں آزادئ نسواں کو فروغ دینے میں بعض غیر مسلم دانشوروں نے بھی حصہ لیا' انہوں نے مسلم معاشرے کی اسلامی تہذیب و روایات پر سخت تنقیدیں کیں اور مسلمانوں کو اس سے جلد چھٹکارا حاصل کرنے پر اکسایا' خاص طور سے انہوں نے مصری عورتوں کو بے نقاب کرنے کی کوشش کی' اور انہیں مردوں کے دوش بدوش ہر کام میں شریک کرنے پر زور دیا۔ ان میں فرانسیسی مصنف دوق دار کور[۵] اور عیسائی ایڈوکیٹ مرقس فہمی[۶] (۱۸۷۰تا۱۹۵۵) خصوصیت سے قابل ذکر ہیں۔

مصر کی سماجی اصلاح اور خاص طور سے حقوق نسواں کی مدافعت میں آواز بلند کرنے والوں میں شیخ جمال الدین افغانی[۷] (۱۸۳۸تا۱۸۹۷) اور شیخ محمد عبدہ[۸] (۱۸۴۹تا۱۹۰۵) کی شخصیات بھی کافی اہمیت رکھتی ہیں۔ ان سے مصر کے بہت سے دانشوروں نے کسب فیض کیا' جو بعد میں آزادی نسواں کے علم بردار کی حیثیت سے مصری افق پر نمودار ہوئے' ان میں ایک اہم نام قاسم امین (۱۸۶۳تا۱۹۰۸) کا ہے۔[۹] انہیں فرانس میں اپنی تعلیم کے دوران کئی ماہ شیخ جمال الدین افغانی اور شیخ محمد عبدہ کی خدمت میں رہ کر ان سے استفادہ کرنے اور ان کے ساتھ مل کر کام کرنے کا موقعہ ملا' بعد میں قاسم امین نے مصر میں بھی محمد عبدہ کی علمی مجالس سے فائدہ اٹھایا اور ان کا واضح اثر قبول کیا۔

قاسم امین نے محمد عبدہ کی معاشرتی اصلاح کی دعوت پر خصوصی توجہ دی اور عورت کی آزادی کو اپنی زندگی کا نصب العین بنالیا' اس سلسلے میں ان کی دو کتابیں تحریر المرأة اور المرأة الجدیدة یکے بعد دیگرے منظر عام پر آئیں۔ ان

کتابوں میں انہوں نے پوری جرأت کے ساتھ عورت کے حق تعلیم کی حمایت کی، روایتی پردے کو عورت کی شخصیت کی ارتقاء میں زبردست رکاوٹ بتایا، اس کے علاوہ عورت کے لئے دیگر معاشرتی حقوق کی بات کی، اپنی ان باتوں کی تائید میں انہوں نے قرآنی آیات اور احادیث پیش کیں، لیکن بعد میں انہوں نے یورپی طرز معاشرت کو آئیڈیل بنا کر پیش کیا، اور مصری عورت کے مغربی تہذیب و تمدن سے کسب و استفادہ کرنے پر زور دیا۔

قاسم امین کی یہ باتیں مصری معاشرہ کے لئے قابل قبول نہ تھیں، چنانچہ اہل علم کی جانب سے اس پر زبردست رد عمل سامنے آیا، مگر انہوں نے اس کی مطلق پروانہ کی بلکہ پوری یکسوئی اور خاموشی کے ساتھ اپنے مشن میں لگے رہے اور عالم عرب میں محرر المرأة (آزادئی نسواں کا علمبردار) کے لقب سے جانے گئے۔

قاسم امین کے علاوہ مصر میں آزادی نسواں کا علم بلند کرنے والوں میں عبدالرحمٰن کواکبی (۱۰) (۱۸۵۴تا۱۹۰۲) عبدالقادر مغربی (۱۱) (۱۸۶۷تا-۱۹۵۶) احمد لطفی السید (۱۲) (۱۸۷۲تا۱۹۶۳) ولی الدین یکن (۱۳) (۱۸۷۳تا۱۹۲۱)، باحثہ بادیہ (۱۴) (۱۸۸۶تا۱۹۱۸) سعد زغلول (۱۵) (۱۸۵۷تا۱۹۲۷) طٰہٰ حسین (۱۶) (۱۸۸۹تا۱۹۷۳) وغیرہ خصوصیت سے قابل ذکر ہیں، ان میں سے کچھ لوگ تو وہ ہیں جنہوں نے صرف تعلیم نسواں پر زور دیا ہے، جب کہ کچھ لوگوں نے زندگی کے تمام میدانوں میں مرد و عورت کے درمیان مکمل مساوات کی بات کی ہے، انہوں نے تعلیم کے ساتھ حجاب، اختلاط، نکاح و طلاق اور تعدد ازدواج کو بھی اپنی بحث کا موضوع بنایا ہے۔

تحریک آزادئ نسواں اور مصری خواتین

آزادی نسواں کے علمبرداروں کی کوششوں کے نتیجے میں مصری عورتوں

کی ایک ایسی ٹیم تیار ہو گئی جس نے اپنی آزادی کا علم خود سنبھال لیا' اس نے زندگی کے ہر میدان میں حقوق نسواں کی بحالی کا مطالبہ کیا' حتیٰ کہ اس نے سیاسی حقوق میں بھی مردوں کی برابری کا دعویٰ کیا' اس کے لئے انہوں نے تحریکیں چلائیں' کانفرنسیں کیں' اور احتجاجی مظاہرے کئے- تحریک آزادی نسواں کی علمبردار خواتین میں ھدیٰ ہانم شعراوی (۱۸۸۲ تا ۱۹۴۷) درریہ شفیق' امینۃ السعید صفیہ زغلول' نمویہ موسیٰ (۱۸۹۰ تا ۱۹۵۱) اور سیزا نبراوی وغیرہ نمایاں حیثیت رکھتی ہیں-(۱۷)

تحریک آزادی نسواں اور صحافت

آزادئ نسواں کی حمایت کے لئے صحافت کو بھی وسیلہ بنایا گیا- مجلۃ الاستاذ' المؤید' اللواء' الجریدۃ' السفور' الھلال اور السیاسۃ وغیرہ مشہور اور اہم رسالے ہیں جن کے صفحات آزادی نسواں کے موضوع کے لئے وقف تھے' ان میں آزادئ نسواں کے حامیوں اور مخالفین دونوں کے مضامین شائع ہوا کرتے تھے مصری عورتوں نے بھی اپنی آزادی کے لئے مقالات لکھے اور صحیفے نکالے-(۱۸)

آزادی نسواں کی مخالفت

مصر میں تحریک آزادی نسواں کی مخالفت بھی بڑے زور و شور سے کی گئی اور اس کی مخالفت میں بہت سی کتابیں اور مقالے لکھے گئے اور تحریکیں چلائی گئیں- مخالفت کرنے والوں میں طلعت حرب (۱۸۷۶ تا ۱۹۴۱) فرید وجدی (۱۸۷۸ تا ۱۹۵۴) عبدالمجید جرین اور مصطفیٰ لطفی منفلوطی (۱۸۷۶ تا ۱۹۲۴) وغیرہ خاص طور پر مشہور ہیں- طلعت حرب کی دو کتابیں فصل الخطاب فی المرأۃ والحجاب اور تربیۃ المرأۃ والحجاب فرید وجدی کی المرأۃ المسلمۃ عبدالمجید جرین کی الدفع المتین وغیرہ منظر عام پر آئیں' مگر یہ مخالفت زیادہ مؤثر ثابت نہ ہو سکی' تحریک آزادی نسواں کے علمبرداروں کی کوششیں رنگ لائیں اور عورتوں کو

مردوں کے مساوی حقوق حاصل ہوئے' ان کی تعلیم کا انتظام کیا گیا' وہ اعلیٰ عہدوں پر فائز ہوئیں' اور انہوں نے سیاسی سرگرمیوں میں بھی بڑھ چڑھ کر حصہ لیا۔

حقوق نسواں کے حصول کے لیے عملی کوششیں

تعلیم نسواں کے لئے عملی اقدام سب سے پہلے محمد علی کے دور میں ہوا' ۱۸۳۰ء میں جب اس نے لڑکوں کے لئے مدرسة الطب قائم کیا تو لڑکیوں کے لئے بھی اسی قسم کا ایک تعلیمی ادارہ 'مدرسة الولادة' کے نام سے کھولا (۱۹) لیکن اس کے زمانے میں تعلیم نسواں کے میدان میں اس سے زیادہ کوئی کوشش نہ ہو سکی۔ ۱۸۶۳ء میں جب اسماعیل پاشا (۱۸۳۰ تا ۱۹۹۵) مصر کا حکمراں بنا تو اس نے لڑکیوں کی تعلیم و تربیت پر خصوصی توجہ دی' اس کے لئے اس نے اپنی بیویوں کو آگے بڑھایا۔ اس سلسلے میں اس کی تیسری بیوی چشم آفت ہانم کی خدمات لائق تحسین ہیں' جس نے ۱۸۷۳ء میں لڑکیوں کے لئے اپنے ذاتی خرچ سے ایک مدرسہ قائم کیا۔ (۲۰) اس کے بعد رفتہ رفتہ مختلف لوگوں نے انفرادی و اجتماعی کوششیں کیں' جن کے نتیجے میں لڑکیوں کو زیور علم سے آراستہ کرنا ضروری سمجھا جانے لگا' مگر یہ سب کوششیں لڑکیوں کی صرف ابتدائی اور ثانوی تعلیم تک ہی محدود تھیں۔ لڑکیوں کے لئے اعلیٰ تعلیم کی سہولتیں فراہم کرنے میں دو شخصیات نے نمایاں خدمات انجام دیں' وہ ہیں احمد لطفی السید اور طہ حسین' ۱۹۲۸ء میں جامعة فواد الاول اور ۱۹۴۲ء میں جامعة فاروق الاول کے قیام کے موقعہ پر احمد لطفی السید اور طہ حسین نے اپنی کوششوں سے حکومت سے لڑکوں کے ساتھ لڑکیوں کا داخلہ کی اجازت حاصل کی' اور لڑکیوں کو اس میں داخلہ پر آمادہ کیا' اس کے علاوہ لڑکیوں کو اعلیٰ تعلیم کے لئے یورپ اور امریکہ کی یونیورسٹیوں میں بھی بھیجا گیا۔ (۲۱)

اعلیٰ تعلیم حاصل کرنے کے بعد لڑکیاں مختلف ملازمتیں کرنے لگیں' وہ

نرس ڈاکٹر اور ہوسپٹل کی سپر نٹنڈنٹ بنیں' معلمات اور انسپکٹر ہوئیں' زراعت' انجینئرنگ' دوا سازی' تجارت' سائنس اور ایٹمی مطالعات میں نمایاں کردار انجام دیا' وزارتی مناصب پر بھی فائز ہوئیں' سماجی خدمات کے لئے انہوں نے رفاہی تنظیمیں اور سوسائٹیاں قائم کیں' جن کے زیر سرپرستی بہت سے تعلیمی اور طبی ادارے قائم ہوئے۔

۱۹۱۹ء میں جب مصری قوم نے انگریزی حکومت کے خلاف مظاہرہ کیا اور جلوس نکالے' تو مصری عورتوں نے بھی ان کا بھرپور ساتھ دیا' انہوں نے بھی جلوس نکالے' وطن کی آزادی کے لئے نعرے لگائے اور جانی ومالی قربانیاں پیش کیں۔ خواتین کے مظاہروں کی قیادت کرنے والی خواتین میں سیدہ شریفہ ریاض ہانم' سیدہ ھدیٰ ھانم شعراوی اور صفیہ زغلول وغیرہ پیش پیش تھیں۔ (۲۲)

عورتوں کے سیاسی حقوق کے مطالبے کے لئے ۱۹۲۳ء میں ھدیٰ ھانم شعراوی نے سب سے پہلے الاتحاد النسائی کے نام سے ایک تنظیم قائم کی' اس تنظیم کے مقاصد میں اگرچہ دوسرے مطالبات بھی تھے مگر اس کا بنیادی مقصد عورت کے سیاسی حقوق کا مطالبہ تھا۔ (۲۳) ایک دوسری شخصیت دریہ شفیق نے بھی عورتوں کے سیاسی حقوق کے میدان میں خاطر خواہ جدوجہد کی' اس نے ۱۹۴۵ء میں بنت النیل کے نام سے ایک مجلّہ نکالا اور ۱۹۴۸ء میں اتحاد بنت النیل کے نام سے ایک تنظیم قائم کی' ۱۹۵۱ء میں اس تنظیم کی کارکن خواتین نے پارلیمنٹ میں گھس کر مظاہرہ کیا اور عورتوں کے رکن پارلیمان بننے کا مطالبہ کیا۔ (۲۴)

اس طرح تحریک آزادی نسواں نے مصر میں ایک ہنگامہ برپا کر دیا۔ جس سے مصر کا کوئی باشندہ متاثر ہوئے بغیر نہ رہ سکا' ادیبوں' صحافیوں اور شاعروں نے اس تحریک کو فروغ دینے میں اپنا اپنا کردار نبھایا' انہوں نے اپنی تصانیف' مقالات' افسانوں' ناولوں اور شاعری میں اس موضوع کو اختیار کیا' جس کے نتیجے میں نثر اور

شاعری دونوں میدانوں میں قابل قدر سرمایہ وجود میں آیا' جو علمی وادبی اعتبار سے
فنی اہمیت کا حامل ہے۔

تحریک آزادی نسواں اور عربی ادبیات

تحریک آزادی نسواں کے علم برداروں میں کچھ ایسے ہیں جن کی اس موضوع پر مستقل تصانیف ہیں اور انہیں تحریک آزادی نسواں کے پیدا کردہ لٹریچر میں کلیدی اہمیت حاصل ہے' ان میں تعلیم' حجاب' نکاح وطلاق' مرد وزن کے اختلاط اور دیگر معاشرتی موضوعات سے بحث کی گئی ہے' اور بعض تصانیف ایسی ہیں جن میں ضمناً ان موضوعات سے بحث کی گئی ہے۔ ان میں سے بعض تصانیف میں معتدل نقطہ نظر پیش کیا گیا ہے تو بعض دیگر تصانیف میں آزادی نسواں کی کھل کر حمایت کی گئی ہے۔ ان کتابوں میں بعض وہ ہیں جن میں بحث کا معروضی علمی اسلوب اختیار کیا گیا ہے تو بعض در حقیقت سفر نامے ہیں' جن میں مشاہدات اور سفر کے دوران سیاح کے افکار وخیالات کا علم ہوتا ہے۔ بعض کتابیں ناول کے طرز پر لکھی گئی ہیں۔ ذیل میں چند نمائندہ کتابوں کا تعارف کرایا جارہا ہے' جن کو اس سلسلے میں غیر معمولی شہرت حاصل ہوئی۔

(۱) **تخلیص الابریز فی تلخیص باریز** : یہ رفاعہ رافع طہطاوی کا سفر نامہ ہے جسے انہوں نے ۱۸۳۱ء میں فرانس سے واپسی کے بعد لکھا تھا' اس کتاب میں انہوں نے فرانس کی تہذیب وتمدن پر روشنی ڈالی ہے' فرانسیسی عورتوں کی آزادی کو پسندیدگی کی نظر سے دیکھا ہے اور مصری عورتوں کو ان کی تقلید کی دعوت دی ہے۔

(۲) **المرشد الامین للبنات والبنین**(۲۵) : رفاعہ طہطاوی نے یہ کتاب ۱۸۷۲ء میں لکھی تھی' اس میں انہوں نے اس بات پر زور دیا ہے کہ تعلیم

لڑکوں کی طرح لڑکیوں کے لئے بھی ضروری ہے' اور یہ خیال ظاہر کیا ہے کہ انہیں سلائی کڑھائی وغیرہ سکھانے کے ساتھ دیگر علوم وفنون کی بھی تعلیم دی جائے' اس طرح ان کی اچھی تربیت ہو سکتی ہے اور ان کے ذریعے نئی نسل بھی حسن تربیت سے بہرہ ور ہو سکتی ہے-

(۳) **الساق على الساق فيماهو الفارياق** یہ احمد فارس شدیاق کی آپ بیتی ہے جس میں انہوں نے قصصی اسلوب میں اپنی زندگی کے اہم واقعات' مخصوص حالات' پریشانیوں اور شدائد کو بیان کیا ہے- اس میں انہوں نے تعلیم نسواں کی حمایت کی ہے' حجاب کا مذاق اڑایا ہے' مرد وزن کے درمیان مساوات کی دعوت دی ہے' نیز مشرقی عورت اور مغربی عورت کا اس طرح موازنہ کیا ہے کہ مغربی طرز معاشرت سے ان کی پسندیدگی کا اظہار ہوتا ہے' اس کتاب میں ان کا اسلوب فکاہی اور طنز ومزاح کا ہے' یہ ۱۸۵۵ میں پیرس سے شائع ہوئی-

(۴) **كشف المخبأ عن فنون اوربا**[۲۶] اس کتاب میں احمد فارس شدیاق نے انگلینڈ اور دیگر یورپی ممالک میں اپنی سیاحت کی تفصیلات اور مشاہدات بیان کئے ہیں' اس میں انہوں نے انگریزوں اور اہل فرانس کے عادات واطوار' اخلاق' تمدن وغیرہ کو بہت دلچسپ اسلوب میں بیان کیا ہے' اور کہیں کہیں دونوں کے درمیان موازنہ بھی کیا ہے-

(۵) **عَلَم الدين** : اس کتاب میں علی پاشا مبارک نے اصلاً ایک ازہری شیخ کے سفر کی روداد بیان کی ہے' جو اس نے اپنے اور اپنے انگریز سیاح دوست کے ساتھ یورپ کا کیا تھا- اس میں علی پاشا مبارک نے کنایہ اور محاکات کے اسلوب میں معاشرتی اصلاح سے متعلق اپنے خیالات پیش کئے ہیں' انہوں نے عورتوں کی تعلیم و تربیت پر زور دیا ہے' مرد وزن کے درمیان اختلاط کی حمایت کی ہے' اور یورپی تہذیب سے بھرپور استفادہ کی دعوت دی ہے- یہ کتاب چار بڑی جلدوں میں ۱۸۸۲ء میں

مطبعة جريدة المحروسة سے شائع ہوئی ہے۔

(۶) **طبائع الاستبداد** : اس کتاب میں عبدالرحمٰن کواکبی نے استبداد کی مختلف قسموں سے بحث کرتے ہوئے لکھا ہے کہ عورت کو اس کے جائز حقوق سے محروم رکھنا بھی استبداد کی ایک قسم ہے۔

(۷) **أم القرى** یہ کتاب بھی عبدالرحمٰن کواکبی کی ہے۔اس میں انہوں نے مسلمانوں کی ذلت و پستی کا جائزہ لیتے ہوئے اس سے نکلنے کے لئے تدبیر اختیار کرنے پر زور دیا ہے' کواکبی نے اس کتاب میں عورت کے لئے تعلیم کو ضروری قرار یا ہے' اور ان کی جہالت کو امت کے لئے مضر بتایا ہے' ساتھ ہی انہوں نے حجاب کی حمایت کی ہے اور لکھا ہے کہ اس کی رعایت نہ کرنے سے بے حیائی اور فجور کا دروازہ کھل جاتا ہے۔

(۸) **تحرير المرأة** آزادی نسواں کے موضوع پر یہ ایک اہم کتاب ہے جسے قاسم امین نے ۱۹۹۸م میں تصنیف کیا تھا' اس میں انہوں نے عورت کی تعلیم وتربیت پر بہت زور دیا ہے' روایتی پردہ کی زبردست مخالفت کرتے ہوئے شرعی حجاب کی بات کہی ہے' طلاق کے واقعات کم کرنے کے لئے طلاق نافذ کرنے کا حق قاضی کو دینے کی وکالت کی ہے' نیز تعدد ازدواج کی مخالفت کی ہے' اپنے ان مزعومہ خیالات پر انہوں نے قرآن وحدیث سے استدلال کیا ہے۔

(۹) **المرأة الجديدة**(۲۷) . تحرير المرأة کے خلاف دینی حلقوں کی طرف سے زبردست رد عمل سامنے آیا' قاسم امین نے اس کتاب میں ان کا جواب دینے کی کوشش کی ہے' المرأة الجديدة میں بھی وہ بحثیں ہیں جو تحرير المرأة میں تھیں' ان دونوں کتابوں میں فرق یہ ہے کہ تحرير المرأة میں قاسم امین نے اسلامی تہذیب کے حوالے سے بحث کی تھی' جب کہ المرأة الجديدة میں انہوں نے صاف الفاظ میں اسلامی تہذیب کو فرسودہ قرار دیا اور ترقی کے لئے مغربی تہذیب

وتمدن کو اختیار کرنے کی دعوت دی۔

(۱۰) **کلمتان فی السفور والحجاب** : یہ کتاب عبدالقادر مغربی کی ہے۔اس میں انہوں نے عورت کی تعلیم وتربیت اور حجاب سے متعلق اپنے خیالات کا اظہار کیا ہے' ان کا کہنا تھا کہ شرعی حجاب نہ تو یہ ہے کہ عورت ہمیشہ کے لئے گھر میں قید کر دی جائے اور باہر کی دنیا سے اس کا رابطہ بالکل منقطع رہے' اور نہ اس سے مراد وہ طرز معاشرت ہے جو یورپ کی عورتیں اختیار کئے ہوئے ہیں' بلکہ شرعی حجاب ان کے بین بین ہے۔

(۱۱) **المنتخبات** . یہ کتاب احمد لطفی السید کے ان مقالات کا مجموعہ ہے جو الجریدة میں وقتاً فوقتاً شائع ہوتے تھے' یہ دو جلدوں پر مشتمل ہے' پہلی جلد ۱۹۳۷ء میں اور دوسری جلد ۱۹۴۵ء میں قاہرہ سے شائع ہوئی۔ یہ مقالات جہاں سیاسی وسماجی اور ادبی ولغوی موضوعات پر مشتمل ہیں وہیں ان میں حقوق نسواں سے متعلق بھی بحثیں ملتی ہیں' مثلاً ان میں انہوں نے حجاب اور بے پردگی پر اظہار خیال کیا ہے' تعلیم نسواں کی اہمیت واضح کی ہے' کم سنی کی شادی کے نقصانات بیان کئے ہیں' تعلیم یافتہ طبقہ میں شادی میں تاخیر کی مذمت کی ہے' اور طلاق کی کثرت اور تعدد ازدواج کو بھی تنقید کا نشانہ بنایا ہے۔

(۱۲) **الصحائف السود** . یہ کتاب ولی الدین یکن کے مقالات کا مجموعہ ہے' اس میں انہوں نے حقوق نسواں سے بھی بحث کی ہے' تعلیم نسواں پر زور دیا ہے' جبری شادی کی مخالفت کی ہے' تعدد ازدواج کے بارے میں ناپسندیدگی کا اظہار کیا ہے۔ المرأة کے عنوان سے ایک قطعہ میں انہوں نے تین عورتوں کا قصہ بیان کیا ہے ان میں سے ایک شوہر کے ظلم واستبداد کا شکار ہوئی' دوسری جہالت کی بھینٹ چڑھ گئی' اور تیسری حجاب کا سختی سے التزام کرنے کی وجہ سے اپنی جان سے ہاتھ دھو بیٹھی' اس طرح انہوں نے مصری عورت کو زمانہ کے بے جا رسوم ورواج سے چھٹکارا

دلانے کی کوشش کی ہے۔

(۱۳) **النسبائیات** : یہ باحثہ بادیہ کے ان مقالات کا مجموعہ ہے جو انہوں نے عورتوں کے مسائل سے متعلق الجریدۃ میں لکھے تھے' ان مقالات کو دو جلدوں میں شائع کرنے کا منصوبہ تھا' مگر صرف پہلی جلد شائع ہو سکی۔ اس کتاب میں انہوں نے متعدد معاشرتی مسائل پر بہت جرأت کے ساتھ اظہار خیال کیا ہے۔ انہوں نے مصری معاشرہ میں عورت کے پست مقام اور بنیادی حقوق سے اس کی محرومی پر شدید تنقیدیں کی ہیں' خاندان کی اصلاح اور خوشگواری کے لئے قابل قدر مشورے دیئے ہیں' انہوں نے جہاں ایک طرف عورتوں کو ان کے فرائض یاد دلائے ہیں اور معاشرہ کی تعمیر میں مطلوبہ کردار انجام دینے پر ابھارا ہے' وہیں دوسری طرف مردوں کو بھی ان کے مظالم اور حق تلفیوں پر آڑے ہاتھوں لیا ہے۔ باحثہ بادیہ نے اس کتاب میں آزادی نسواں کے بارے میں ایک معتدل فکر پیش کی ہے۔

(۱۴) **زینب** (۲۸) : یہ ایک ناول ہے جسے محمد حسین ہیکل نے پیرس میں اپنے زمانہ طالب علمی کے دوران لکھا تھا' اس ناول میں انہوں نے حامد اور زینب کا کردار پیش کر کے مصری عورت کو زمانے کی رسوم وقیود سے آزاد ہونے کی دعوت دی ہے۔ اس کا پہلا ایڈیشن ۱۹۱۴ء میں بغیر ہیکل کے نام کے شائع ہوا تھا۔

تحریک آزادی نسواں کے علم برداروں کے ذریعہ عربی زبان میں جو نثری سرمایہ وجود میں آیا وہ اپنے اسلوب کے اعتبار سے امتیازی خصوصیت رکھتا ہے۔ عموماً ان مصنفین کی زبان سجع اور محسنات لفظی سے پاک' شستہ' سلیس اور عام فہم ہوتی تھی' ان کا آسان اور دلنشیں اسلوب قاری کو متاثر کرتا تھا۔

تحریک آزادی نسواں اور عربی شعراء

مصر میں آزادی نسواں کی تحریک سے جہاں ملک کے تمام طبقات متاثر

ہوئے وہیں شعراء نے بھی اس میں بھرپور حصہ لیا' انہوں نے وقت اور حالات کا قریب سے مشاہدہ کیا' اپنے اردگرد کے ماحول کو دیکھا' عورت کی پستی اور جہالت کو تشویش کی نظر سے دیکھا' اور سماجی اصلاح کی کوشش کی' انہوں نے تعلیم' حجاب' اختلاط' تعدد ازدواج اور نکاح و طلاق جیسے سماجی موضوعات کو اپنی شاعری کا موضوع بنایا- ان میں کچھ شعراء تو وہ تھے جنہوں نے صرف تعلیم نسواں پر زور دیا' اور یہ خیال ظاہر کیا کہ عورت کو زیور علم سے آراستہ کرنا ضروری ہے' جب وہ تعلیم سے بہرہ ور ہو جائے گی تو خود معاشرہ میں اپنا مقام پالے گی' اور بآسانی تمام حقوق حاصل کرلے گی- انہوں نے بے حجابی اور اختلاط کی مخالفت کی اور عورت کو اس کی قطعی اجازت نہیں دی' جب کہ بعض دیگر شعراء نے تعلیم کے ساتھ ساتھ دیگر موضوعات پر بھی اظہار خیال کیا' انہوں نے حجاب پر سخت تنقیدیں کیں' عورتوں کو عملی زندگی میں حصہ لینے اور گھر سے باہر نکل کر مردوں کے دوش بدوش کام کرنے پر اکسایا' تعدد ازدواج کی مخالفت کی اور اسے حقوق نسواں کے خلاف بتایا- اس طرح مصر میں شاعری کے میدان میں بھی زبردست معرکہ برپا ہوا' کچھ شعراء نے آزادی نسواں کی زبردست حمایت کی' تو کچھ دیگر شاعروں نے ان کی کھل کر مخالفت کی' اور کچھ شاعروں نے اعتدال کی روش اختیار کی-

آزادی نسواں کی حمایت میں آواز بلند کرنے والوں میں حافظ ابراہیم (۲۹) (۱۸۶۹ تا ۱۹۳۲) خلیل مطران (۳۰) (۱۸۷۲ تا ۱۹۴۹) اور احمد شوقی (۳۱) (۱۸۸۸ تا ۱۹۳۲) وغیرہ خصوصیت سے قابل ذکر ہیں- ولی الدین یکن (۳۲) باحثہ بادیہ (۳۳)' رفاعہ رافع طہطاوی (۳۴) اور احمد فارس شدیاق (۳۵) وغیرہ نے نثر نگاری کے ساتھ شاعری بھی کی' اور اپنی شاعری میں حقوق نسواں سے متعلق اظہار خیال کیا' آزادی نسواں کی مخالفت کرنے والوں میں ایک نمایاں نام احمد محرم (۳۶) (۱۸۷۷ تا ۱۹۴۵) کا ہے-

مصری تحریک آزادیٔ نسواں کے اثرات عالم اسلام پر

آزادی نسواں سے متعلق شاعری کے میدان میں برپا ہونے والا یہ معرکہ صرف مصر تک ہی محدود نہ تھا' بلکہ دوسرے ممالک مثلاً عراق اور شام وغیرہ میں بھی اسی طرح کی زور دار بحث ہوئی۔ عراق میں آزادی نسواں کی آواز بلند کرنے والے جمیل صدقی زہاوی' معروف رصافی' صالح جعفری' حسین الرحال' رزوق غنام' مصطفیٰ علی' عونی بکر صدقی' رفائیل بطی اور مصطفیٰ عبدالجبار قاضی وغیرہ قابل ذکر ہیں' ان میں جمیل صدقی زھاوی اور معروف رصافی کو غیر معمولی شہرت حاصل ہوئی۔ جمیل صدقی زھاوی کے اشعار کے ذریعہ عراق میں ویسا ہی ہنگامہ برپا ہوا جیسا مصر میں قاسم امین کی دعوت سے برپا ہوا تھا۔ تنویر الافکار' الرشاد' المفید اور البدائع نامی رسائل آزادی نسواں کے ان علم برداروں کی حمایت کرتے تھے' اور ان کے اشعار کی اشاعت کے لئے پلیٹ فارم فراہم کرتے تھے۔ مصر کی طرح عراق میں بھی آزادی نسواں کے حامیوں کی زبردست مخالفت ہوئی' مخالفت کرنے والوں میں توفیق الفکیکی' جمیل المدرس' خلیل اسماعیل' مصطفیٰ عزۃ عبدالسلام' محمد بہجۃ الاثری' الملا عبود الکرخی' عبدالرحمٰن البنا اور حسین الظریفی وغیرہ کے نام نمایاں ہیں' ان کے اشعار جریدۃ العراق' الصحیفۃ' العالم العربی اور لیلیٰ وغیرہ جیسے جرائد و مجلات میں شائع ہوتے تھے۔(۴۷)

خلاصہ یہ کہ مصر میں آزادی نسواں کی جو تحریک برپا ہوئی وہ اصلاً یورپ کی متابعت میں تھی اور اس کے علم برداروں اور حامیوں نے بعض ایسی چیزوں کا بھی مطالبہ کیا تھا جن کی اسلامی شریعت میں اجازت نہیں دی گئی ہے' اسی لئے بعض حلقوں کی جانب سے اس کی مخالفت بھی کی گئی' لیکن ساتھ ہی یہ بھی حقیقت ہے کہ اس کے جدید عربی زبان وادب پر گہرے اثرات مرتب ہوئے' نثر اور شاعری

دونوں میں خاطر خواہ سرمایہ وجود میں آیا- عربی زبان کو سجع اور محسنات لفظی کی قیود سے آزادی ملی اور اس میں سلاست، روانی اور حلاوت جیسی خصوصیات پیدا ہوئیں-

حواشی و مراجع

۱- یورپ میں آزادی نسواں کے میدان میں ہونے والی کوششوں اور نمایاں شخصیات کے بارے میں تفصیل سے جاننے کے لئے دیکھئے۔

A HISTORY OF THEIR OWN [WOMEN IN EUROPE FROM PREHISTORY TO THE PRESENT] B S ANDERSON & J P ZINSSER, PENGUIN BOOK, ENGLAND, 1990, VOL 11

۲- فرانسیسیوں کی آمد سے مصر کی علمی و ادبی، سیاسی و فکری اور معاشی و معاشرتی زندگی میں کیا اثرات مرتب ہوئے اس سلسلے میں تفصیل کے لئے دیکھئے۔

مصر فی القرن الثامن عشر۔ محمود الشرقاوی، مطبعۃ الرسالۃ، الطبعۃ الثانیۃ ۱۹۵۷م

عجائب الآثار فی التراجم والاخبار، عبدالرحمٰن الجبرتی، لجنۃ البیان العربی، القاہرۃ، سنہ اشاعت ندارد

۳- رفاعہ طہطاوی نے یہ خیالات اپنے سفرنامہ تخلیص الابریز فی تلخیص باریز مطبوعہ مصطفیٰ البابی الحلبی، مصر، میں بیان کئے ہیں--- طہطاوی کے حالات زندگی اور تعلیمی خدمات کیلئے دیکھئے۔

رفاعہ رافع طہطاوی۔ احمد بدوی، مطبعہ لجنۃ البیان العربی، القاہرہ ۱۹۵۰

رفاعہ رافع طہطاوی : جمال الدین الشیال، دارالمعارف، مصر، ۱۹۵۸

۴- علی پاشا مبارک کے حالات زندگی اور خیالات کے لئے دیکھئے :

علی مبارك وآثاره : محمد احمد خلف اللہ ' مطبعہ دار الکتاب المصری ۱۹۵۷

علی مبارك – حیاته ودعوته وآثاره- محمود الشرقاوی و عبداللہ المشد مطبعۃ لجنۃ البیان العربی 'الطبعۃ الاولی ۱۹۶۲ام

۵- دوق دار کور فرانس کا رہنے والا تھا' مصر کی متعدد مرتبہ سیاحت کے بعد اس نے فرانسیسی زبان میں المصریون کے نام سے ایک کتاب لکھی' جس میں اس نے مصر کی اسلامی تہذیب وروایات کو شدید تنقید کا نشانہ بنایا ہے- -

۶- مرقس فہمی نے المرأة فی الشرق کے عنوان سے ۱۸۸۳ میں ایک کتاب لکھی تھی جس میں اس نے اسلام میں عورت کے حقوق اور حیثیت پر شدید اعتراضات کئے تھے-

۷- حقوق نسواں سے متعلق شیخ جمال الدین افغانی کے خیالات کے لئے دیکھئے :

زعماء الاصلاح فی العصر الحدیث . احمد امین' دار الکتاب العربی' بیروت لبنان' ص: ۱۱۴

۸- شیخ محمد عبدہ نے اپنے متعدد مقالات میں سماجی مسائل پر اظہار خیال کیا ہے اور حقوق نسواں کی مدافعت کی ہے' دیکھئے .

تاریخ الاستاذ الامام الشیخ محمد عبده . سید رشید رضا' مطبعۃ المنار 'مصر الطبعۃ الاولی ۱۹۳۱' ج ۳' ص : ۱۱۳-۱۱۸

۹- مصر کی جدید تاریخ پر لکھی جانے والی تقریباً تمام کتابوں میں قاسم امین کا تذکرہ ملتا ہے' کچھ کتابیں خاص طور پر قاسم امین کی حیات وخدمات پر لکھی گئی ہیں. دیکھئے .

قاسم امین ماہر حسن فہمی 'مطبعہ مصر القاہرۃ

قاسم امین : وداد سکاکینی، دار المعارف مصر ۱۹۶۵

قاسم امین : احمد خاکی، دار احیاء الکتب العربیۃ القاہرۃ ۱۹۴۴

۱۰- عبدالرحمٰن کواکبی کے آزادی نسواں سے متعلق خیالات ان کی کتابوں طبائع الاستبداد اور ام القری میں دیکھے جاسکتے ہیں :

طبائع الاستبداد : عبدالرحمٰن الکواکبی، ص : ۵۴

ام القری عبد الرحمٰن کواکبی، المطبعۃ المصریۃ ۱۹۳۱، ص ۱۵۸-۱۵۷

۱۱- عبدالقادر مغربی نے اپنی کتاب کلمتان فی السفور والحجاب میں آزادی نسواں کے موضوع پر بحث کی ہے-

۱۲- آزادی نسواں کے موضوع پر احمد لطفی السید کے مقالات پہلے ان کے رسالہ الجریدہ میں اور بعد میں مجموعہ مقالات المنتخبات میں شائع ہوئے-

۱۳- الصحائف السود ولی الدین یکن کی ایک اہم تصنیف ہے، اس میں انہوں نے آزادی نسواں کے موضوع پر بھی اپنے خیالات کا اظہار کیا ہے-

۱۴- باحثہ بادیہ نے اپنی کتاب النسائیات میں آزادی نسواں کی پرزور حمایت کی ہے، مگر ان کے خیالات نہایت ہی معتدل ہیں-

۱۵- سعد زغلول ایک سیاسی لیڈر تھے، ان کی سرگرمیاں وطن کی آزادی کے لئے وقف تھیں مگر وہ آزادیٔ نسواں کے بھی حامی تھے، ان کے خیالات جاننے کیلئے دیکھئے :

آثار الزعیم سعد زغلول : ابراہیم الجزیری، مطبعۃ دار الکتب المصریۃ القاہرۃ، الطبعۃ الاولیٰ ۱۹۲۷، ج ۱، ص ۷۳

۱۶- طہ حسین کے خیالات کے لئے دیکھئے :

ادباء معاصرون : رجاء نقاش، مکتبۃ الانجلو المصریۃ القاہرۃ ص ۲۷

۱۷- آزادی نسواں کے میدان میں مصری عورتوں کی سرگرمیوں کی تفصیلات کے لئے دیکھئے :

المرأة المصرية: درية شفيق طبع ۱۹۵۵ ناشر کا نام ندارد

۱۸- عودة الحجاب : محمد احمد اسماعیل، دار طیبہ ریاض، الطبعة الرابعة ص ۱۱۲

۱۹- تاريخ التعليم فى عصر محمد على : احمد عزت عبدالکریم، مکتبہ النهضة المصرية ۱۹۳۸ء ص ۲۹۴-۳۰۹

۲۰- تطور النهضة النسائية فى مصر : دریہ شفیق و ابراہیم عبدہ، مکتبہ الآداب، مصر ۱۹۴۵م، ص ۴۷-۴۸

۲۱- تطور النهضة النسائية فى مصر، ص ۸۴-۹۰

۲۲- ثورة ۱۹۱۹ : عبدالرحمن الرافعی، مکتبۃ النهضة المصرية، القاهرة، الطبعة الثانية ۱۹۵۵، ج ۱، ص ۱۸۶

۲۳- المرأة المصرية :درية شفيق، ص ۱۳۳-۱۳۵، ۱۴۴-۱۴۵

۲۴- المرأة المصرية : ص ۱۸۴-۱۹۱

۲۵- مطبعة ديوان المدارس الملكية، ۱۲۸۹ھ

۲۶- مطبعة الدولة التونسية، طبع اولی ۱۲۸۴ھ ۔

۲۷- مطبعه المعارف، مصر ۱۹۰۱

۲۸- مطبعة دار الهلال، مصر

۲۹- ديوان حافظ ابراهيم. حافظ ابراہیم، مطبعة المعاهد مصر، الطبعة الثانية ۱۹۲۲، المطبعة الاميرية، القاهرة، الطبعة الثالثة ۱۹۴۸

ج ۱، ص ۲۷۰-۲۷۱، ۳۰۲ ج ۲، ص ۱۷۸-۱۷۹، ۱۴۸-۱۴۹، ۸۹-۹۰

ديوان الخليل، خلیل مطران، مطبعة دار الهلال مصر، ۱۹۴۸، ۱۹۴۹،

۳۰- ج ۲، ص ا ج ۳، ص ۲۵۹-۲۶۰، ج ۴، ص ۲۵۲-۲۵۳

۳۱- الشوقیات : احمد شوقی، مطبعۃ الاستقامۃ القاهرة، ج۱ ص ۱۵۵-۱۵۷، ۲۲۱، ۱۱۱-۱۱۲، ۲۱۴-۲۱۸، ج۲، ص۱۶۶-۱۶۷

۳۲- بحوالہ ولی الدین یکن، سامی الکیالی، دارالمعارف مصر، ۱۹۶۰، ص۹۵-۹۶، ۱۰۳

۳۳- النسائیات، ج۱، ص ۱۴۵-۱۴۶

دراسات ادبیه، عمرالدسوقی، مکتبۃ نہضۃ مصر، ج۱، ص ۱۹۳-۱۹۴، ۱۹۶

۳۴- مناهج الالباب المصریة فی مناهج الآداب العصریة، رفاعه طہطاوی، القاهرة ۱۳۳۰ھ

۳۵- الساق علی الساق فیما هو الفاریاق، احمد فارس شدیاق، دار مکتبه الحیاة بیروت الکتاب الثانی، ص۲۱۶، ۲۷۶

۳۶- دیوان احمد محرم، ج۲، ص ۶۳-۶۴، ۷۳، ۱۰۲، ۱۲۶، ۱۴۵-۱۴۶، ۱۵۰

۳۷- الشعر العراقی الحدیث، یوسف عزالدین، الدار القومیة، القاهرة ۱۹۶۵، ص ۲۳۸-۲۵۴

فہمی ہویدیٰ٭
ترجمہ محمد اسلم اصلاحی

چینی مسلمان، آج اور کل
(۲)

۱۰ اکتوبر ۱۹۱۱ء میں جب شہنشاہیت کی جگہ جمہوریت نے لی تو چینی مسلمانوں کی ترقی اور خوشحالی کیلئے حالات کسی قدر سازگار ہوگئے اسلئے کہ اس تبدیلی میں انہوں نے اپنے ہم وطنوں کی طرح بڑھ چڑھ کر حصہ لیا تھا نیز جنوبی چین کے مسلمانوں نے جمہوریت کے قیام کی نہ صرف تائید کی بلکہ "سن یات سین" کے نعرۂ انقلاب کو عملی شکل دینے کی بھرپور کوشش بھی کی اور چینی شہنشاہیت کی باقی ماندہ اور شکست خوردہ افواج کو ٹھکانے لگانے میں سن یات سین کا پورا ساتھ دیا، یہی وجہ ہے کہ سن یات سین کی قیادت میں قائم ہونے والی حکومت نے مسلمانوں کو ان پانچ بنیادی عناصر میں شامل کرلیا جن پر ملکی نظم ونسق کا دارومدار تھا۔ اس پس منظر میں ہمیں اس بات پر حیرت نہیں ہونی چاہئے کہ ۱۹۱۲ء میں مسلمانان چین کی پہلی اور سب سے بڑی تنظیم "جمعية التقدم" (Progressive Organization) کے نام سے

٭ فہمی ہویدیٰ، مجلہ العربی (کویت) کے خصوصی نامہ نگار۔
محمد اسلم اصلاحی، پروفیسر جواہر لال یونیورسٹی، نئی دہلی۔

صوبہ ینان میں قائم ہوئی اور جس کے تحت "المنبه الاسلامی" جیسا شاندار رسالہ چینی زبان میں نکلتا تھا' یہ تنظیم چین کی وہ واحد مسلم تنظیم تھی جس کے بھیجے ہوئے طلباء کو شیخ الازہر نے پہلی مرتبہ اپنے یہاں داخلہ کی اجازت دی' اس تنظیم کے قیام کے بعد کئی اور تنظیمیں منصۂ شہود پر آئیں جن کے اپنے اپنے اخبارات اور رسائل تھے' مثلاً شہر شنگھائی میں قائم ہونے والی الجمعیة الاسلامیة الصینیة" اور اس وقت کی راجدھانی "نانکین" میں قائم ہونے والی "نقابة المسلمین" نامی جماعت' موخر الذکر جماعت کے قیام کی اجازت براہ راست حکومت سے حاصل کی گئی تھی۔

اسی زمانہ میں شہر پیکنگ سے " نضارة الهلال" اور تیجان شہر سے "نور الاسلام" اور شہر کانتوں سے "مجلة العلوم الاسلامیة " نامی رسائل نکلے اور پہلی مرتبہ ۱۹۳۱ء میں پانچ مسلم طلباء پر مشتمل وفد کو جامعہ ازہر میں داخلہ کی اجازت ملی۔ اس وفد کو "جمعیة التقدم" نے اپنے خرچ پر مصر بھیجا تھا۔ اس وفد کے ارکان میں پروفیسر عبدالرحمان ناگونگ بھی شامل تھے جنہوں نے قیام مصر کے دوران تاریخ اسلامی کا بنظر غائر مطالعہ کیا تھا اور تاحال پیکنگ شہر میں ترجمہ و تدریس کے کاموں میں مشغول ہیں۔

اسی دور میں دینی شعور کی کمی کے سبب قبر اور اولیاء پرستی کا رواج عام ہوا اور خدا تک رسائی کیلئے بزرگان دین کی سفارشوں کو لازمی خیال کیا جانے لگا' چنانچہ مسلمانوں میں ایک ایسا گروہ ابھر کر سامنے آیا جس کا اعتقاد تھا کہ "ماہولونگ" نامی بزرگ جنھوں نے مانشو خاندان کے زمانہ میں صوبہ' قانصو کے انقلاب کی قیادت کی تھی' قطب کا درجہ رکھتے ہیں اور یہ شرف ان کی شہادت کے بعد انکے سجادہ نشینوں میں منتقل ہو گیا ہے۔ اس گروہ کو بعد میں "فرقہ جہریہ" کا نام دیا گیا' بیسویں صدی کے اوائل میں اس فرقہ کو صوبہ قانصو میں بڑی مقبولیت اور

شہرت حاصل ہوئی۔

اس فرقہ کا عقیدہ تھا کہ خلفاء راشدین انفرادی طور پر بعض مخصوص صفات سے متصف تھے جس کا اظہار ان کے تلاوت قرآن مجید اور بعض دیگر اوراد و وظائف سے ہوتا ہے مثلاً حضرت ابو بکر صدیقؓ چونکہ دبی زبان میں قرآن مجید کی تلاوت کرتے تھے اسی لئے ان کے طرز ترتیل کو طریقہ ''خوفیہ'' کے نام سے موسوم کرنا چاہئے' اسی طرح حضرت عمر بن الخطابؓ چونکہ بلند آواز میں قرآن مجید پڑھتے تھے لہذا ان کے انداز قرأت کو ''طریقہ جہریہ'' کا نام دیا جانا چاہئے اور حضرت عثمان بن عفانؓ کے طریقۂ قرأت کو ''کباریہ'' اور ''کبرویہ'' اسلئے کہنا چاہئے کہ وہ سن دراز تھے اور حضرت علیؓ کے انداز قرأت کو ''طریقۂ قادریہ'' سے موسوم کیا جانا چاہئے' موخر الذکر دونوں طریقوں کے ساتھ اور بہت سے اوراد و وظائف شامل ہیں جو ایک دوسرے سے مختلف ہیں۔

بہر حال ماہولونگ کے متبعین ''فرقہ جہریہ'' کے نام سے مشہور تھے اور ان کی ایک امتیازی صفت یہ تھی کہ یہ لوگ بلند آواز میں تلاوت کلام پاک کرتے تھے اور نماز کے دوران ہاتھوں کو ڈھیلا رکھتے تھے نیز قبروں کی زیارت اور اولیاء کرام پر یقین رکھتے تھے۔

فرقہ جہریہ کے ظہور کے ساتھ ہی ''الاخوان'' نامی مسلمانوں کا ایک دوسرا گروہ سامنے آیا' جو جزیرہ عرب کے امام محمد بن عبدالوہاب کی تعلیمات و خیالات سے متاثر اور ان کا موید تھا۔ ''الاخوان'' نام سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ یہ گروہ در حقیقت وہابی تحریک کا ایک حصہ تھا' چین میں اس گروہ کا وجود اس وقت عمل میں آیا جب ''صوبہ قانصو'' کے ''کویوان'' (باغ) نامی گاؤں کے ایک بزرگ ''شیخ نوح ماکویوان'' نے ۱۸۹۴ء میں حج بیت اللہ سے واپس آنے کے بعد قبر پرستی کے خلاف زبردست مہم چلائی اور کثیر تعداد میں لوگوں نے ان کا ساتھ

دیا۔ چینی مسلمان بالعموم ''شیخ نوح'' کو ''حاجی بستانی'' کے نام سے جانتے ہیں، حاجی بستانی نے بدعات و خرافات کو اسلامی تعلیمات کے منافی قرار دیا اور لوگوں کو دین خالص کی طرف لوٹنے کی دعوت دی۔ اس مقصد کے حصول کی خاطر انہوں نے ایک سو نکاتی پروگرام بھی پیش کیا۔

چیانگ کائی شیک پر ماوزے تنگ کی کامیابی کے بعد لکھی گئی کتابوں سے پتہ چلتا ہے کہ ۱۹۱۱ء میں صوبہ سنیاگ کے گورنر کے ساتھ مسلمانوں کی زبردست لڑائی ہوئی تھی جس میں ایک لاکھ مسلم لڑکے اور لڑکیوں نے جام شہادت نوش کیا تھا۔ ۱۹۵۷ء کی ایک مطبوعہ کتاب میں درج ہے کہ صوبہ قانصو اور بشیا کے مسلمانوں نے چیانگ کائی شیک اور اس کے افسروں کے خلاف زبردست بغاوت کی تھی، جس کے نتیجے میں چینی حکومت نے تقریباً دس ہزار مسلمانوں کو موت کے گھاٹ اتار دیا تھا نیز ان کی املاک کو ضبط اور ان کے گھروں کو نذر آتش کر دیا تھا۔ اسی طرح جب ''ہیوان'' اور ''کیوان'' نامی صوبوں کے مسلمانوں نے اپنے حقوق کا مطالبہ کیا تو انہیں ۱۹۳۰ سے لے کر ۱۹۴۱ تک کے درمیانی عرصہ میں ہزاروں کی تعداد میں شہید کر دیا گیا، حکومت کومنتانگ کے اہل کاروں اور کارپردازوں نے مسلمانوں کے خلاف ظلم و بربریت کی انتہا کر دی تھی۔ یہاں تک کہ انہوں نے خود مسلمان فوجیوں کو مسلمانوں کے خلاف صف آراء ہونے پر مجبور کر دیا تھا۔ کومنتانگ دور حکومت میں چینی مسلمانوں پر جو آفتیں اور مصیبتیں گذری ہیں ان کو وہ کبھی نہیں بھلا سکتے، اس دور حکومت میں وہ اس قدر مفلوک الحال ہو گئے تھے کہ عیدالاضحیٰ کے موقعہ پر گائے یا بھیڑ بکری کا ذبح کرنا ان کے لئے خواب و خیال کی بات بن گئی تھی، اسی لئے انہوں نے عیدالفطر کا نام عید الدموع ''آنسوؤں کی عید'' اور عیدالاضحیٰ کا نام عید الذل (عید ذلت) رکھ دیا تھا۔ یہی نہیں بلکہ مذکورہ حکومت نے شیوسین پیکنگ، موشیاسونگ تسی اور نیا تشین میں بے شمار

مساجد کو منہدم کرا دیا گیا تھا۔

ہو سکتا ہے کہ درج بالا واقعات مبالغہ پر مبنی ہوں اسلئے کہ ماؤزے تنگ کی حکومت چیانگ کائی شیک کے دور حکومت کی خرابیوں کو عام لوگوں کے سامنے بڑھا چڑھا کر پیش کرنے کی عادی تھی لیکن ان باتوں میں اتنی سچائی ضرور ہے کہ اس وقت چینی مسلمان اس طرح کے حادثات سے ضرور دوچار ہوئے تھے، ممکن ہے ان کی نوعیت بیان کردہ اندازوں سے مختلف ہو' ان واقعات سے ہمیں اس بات کا پتہ چلتا ہے کہ حکومت وقت سے مسلمان ناراض تھے اور اسکے بالمقابل ماؤزے تنگ کے انقلاب کی کامیابی کیلئے کوشاں تھے۔ میں نے بعض بزرگوں کو یہ کہتے ہوئے سنا کہ اس انقلاب میں مسلمانوں کو گرانقدر نقصان برداشت کرنا پڑا اسلئے کہ وہ اپنے ہموطنوں کے مقابلہ میں کہیں زیادہ جنگجو اور سرفروش تھے' مزید برآں جب ۱۹۳۷ اور ۱۹۴۵ میں جاپانیوں نے چین کے خلاف جنگ کا آغاز کیا تو اس میں بھی مسلمانوں نے نہ صرف سچے وطن پرست کی طرح حصہ لیا بلکہ اپنی بہادری اور جانبازی سے لوگوں کے دلوں پر اپنا سکہ جما دیا' اس جنگ کے دوران مسلمانوں نے اپنا ایک مضبوط قومی مورچہ بنایا تھا جسے آج بھی عرف عام میں "آہنی لشکر" کے نام سے جانا جاتا ہے' اس لشکر کی قیادت ایک مسلمان کمانڈر ما بن تشائی کے ہاتھ میں تھی۔ اس بہادر اور جیالے کمانڈر کی سرکردگی میں مسلمانوں نے شمالی چین کے علاقوں میں جاپانیوں کے خلاف زبردست معرکہ آرائی کی نیز عظیم الشان کامیابیاں حاصل کیں اور اسطرح صوبہ سیکیانگ پر جاپانیوں کے قبضہ کی کوشش ناکام ہو گئی۔

مسلمانوں کی یہ خدمات تو فوجی محاذ پر تھیں۔ دوسری طرف انہوں نے عرب ممالک اور ایشیا کی دوسری حکومتوں کے پاس چار ایسے وفود بھیجے جنکا مقصد وہاں کی رائے عامہ کو چین کے حق میں ہموار کرنا تھا' چیانگ کائی شیک اور ماوزے

تنگ کے مابین مسلح کشمکش میں مسلمانوں نے ماؤ کا ساتھ دیا جسے وطن پرست قوتوں اور کمیونسٹ پارٹی کی تائید حاصل تھی' آج اس مسلح کشمکش کو چین میں جنگ آزادی ۴۹-۱۹۴۶ کے نام سے یاد کیا جاتا ہے- چیانگ کائی شیک کے ساتھ فارموسا جانے والے مسلمانوں کی تعداد چالیس ہزار سے زیادہ نہیں تھی- جب پہلی اکتوبر ۱۹۴۹ء میں ماوزے تنگ انقلاب چین کی کامیابی کی نوید مسرت لئے پیکنگ شہر میں داخل ہوا تو مسلمانوں کے دل میں اپنے مستقبل کے بارے میں کسی قدر اعتماد پیدا ہوا اور ان کے سامنے ترقی کے امکانات کسی حد تک لامحدود ہو گئے-

۱۹۰۰ سے لے کر ۱۹۴۹ء تک کا درمیانی عرصہ اپنی تمام ناہمواریوں کے باوجود بحیثیت مجموعی مسلمانوں کے لئے مفید اور سودمند تھا' اسلئے کہ کشمکش اور تناؤ کے ماحول میں فطری صلاحیتوں کے استعمال کا بھرپور موقعہ ملتا ہے' چنانچہ مسلمانوں کے مدارس اور درسگاہیں اس زمانہ میں روز افروز ترقی پر تھیں اور وہ تقلیدی روش کو چھوڑ کر عصری اسلوب اور طریقہ کار کو اپنا رہی تھیں نیز مسلمانوں کی انجمنیں اور تنظیمیں اپنے دائرہ کار کو وسیع تر کر رہی تھیں-

اسی زمانہ میں مسلمانوں کے روابط عالم اسلامی سے دوبارہ بحال ہوئے اور ان کے متعدد وفود حج بیت اللہ سے مشرف ہوئے اور اسلامی تنظیموں نے طلباء کی کئی جماعتوں کو اس پر محن دور میں جامعہ ازہر میں داخلہ کی غرض سے بھیجا' چنانچہ ۱۹۳۱ میں پانچ طلباء پر مشتمل ایک وفد کو پہلی مرتبہ جامعہ ازہر میں داخلہ ملا اور پھر دوسرے سال ہی پانچ دوسرے طالب علم جامعہ ازہر میں داخل ہوئے' ۱۹۳۳ میں تین اور ۱۹۳۴ میں چھ دیگر طالب علم اسی مقصد سے مصر پہنچے اور اپنی دینی معلومات میں اضافہ کیا- اسی طرح ۱۹۳۷ء میں ۱۶ طالب علموں کا ایک وفد جامعہ ازہر میں بغرض تعلیم داخل ہوا- چین میں طلباء کے ان وفود کو "فاروقی وفد" کے نام سے جانا جاتا ہے اس لئے کہ یہ وفود چینی حکومت کی جانب سے سابق شاہ مصر فاروق کی

خواہش پر بھیجے گئے تھے' بحیثیت مجموعی ۳۵ چینی طالب علم ۱۹۱۱ سے ۱۹۴۹ کے دوران جامعہ ازہر سے فیضیاب ہوئے' یہ بات بھی قابل لحاظ ہے کہ ان میں سے بعض طالب علموں کو منتانگ دور حکومت میں اپنی ڈگریوں کو تسلیم کروانے میں کافی دشواریاں پیش آئیں۔

حالات کی نامساعدت کے باوجود اسی دور میں تین مرتبہ عربی زبان میں قرآن مجید چھاپا گیا اور بعض دوسری اسلامی کتابیں ترجمہ و تالیف کے بعد زیور طبع سے آراستہ ہو کر منصۂ شہود پر آئیں اور بہت سے ممتاز اور بلند پایہ علماء دین نے اپنی تصنیفات کے ذریعہ مسلمانوں کو ان کے صحیح دین سے روشناس کرانے کیلئے جدوجہد کی' ان میں چند علماء کے احوال درج ذیل ہیں

شیخ وانگ جینگ تشای کی پیدائش شہر تیانگین میں ہوئی' معلم' مرشد اور رہبر کی حیثیت سے زندگی گذاری' نورالاسلام نامی رسالہ انہی کی ادارت میں نکلتا تھا' شیخ کا پورا خاندان اس رسالہ کی طباعت اور اشاعت سے وابستہ تھا۔ اگرچہ باقاعدہ تعلیم حاصل نہیں کر سکے پھر بھی اپنی پیہم جدوجہد سے عربی' فارسی اور چینی زبانوں پر کامل عبور حاصل کر لیا۔ ان کے ترجمے اس بات کے شاہد ہیں' ان کے ترجموں میں سب سے زیادہ مقبولیت اور شہرت ۱۹۴۵ میں شائع شدہ ترجمہ قرآن کو حاصل ہے۔ قرآن مجید کا یہ چینی ترجمہ سب سے زیادہ معتبر اور مستند خیال کیا جاتا ہے۔ کتاب العمدہ جو تقریباً تین صدیوں سے چین میں مشہور و معروف تھی اس کا بھی ترجمہ شیخ تشائی نے انتہائی عمدہ چینی زبان میں کیا۔ اس کے علاوہ شیخ سعدیؒ کی گلستاں کو بھی انہوں نے چینی لبادہ پہنایا اور ایک چینی عربی ڈکشنری بھی تیار کی۔

شیخ محمد تواضع یانگ تشی تسیان (متوفی ۱۹۵۸) نے ازہر میں تعلیم حاصل کی تھی' وہ اس وفد میں شامل تھے جو پہلی مرتبہ بغرض تعلیم مصر تشریف لے گیا تھا'

معلم، مرشد اور رہبر کی حیثیت سے زندگی گذاری - انہوں نے پہلی مرتبہ چین میں عربی پریس قائم کیا، اسلامی تہذیب و ثقافت کو چین کے اندر پھیلانے میں اس پریس نے بیش بہا خدمات انجام دیں - ذکریات تسع سنوات فی مصر (مصر میں نو سال کی یادیں) نامی ایک کتاب لکھی اور تاریخ التشریع الاسلامی، رسالہ الاسلام اور مذاھب الدین الاسلامی وغیرہ کا سلیس چینی زبان میں ترجمہ کیا - اسی طرح ان کے بہت سے مضامین "ھلال الصین" نامی رسالہ میں شائع ہوئے، مصر میں اپنی تعلیم کے دوران شیخ محمد تواضع اخوان المسلمین" سے بے انتہا متاثر تھے، چنانچہ مذکورہ جماعت کی ہدایت پر شیخ نے مصر میں ہی المسلمون فی الصین نامی ایک کتابچہ شائع کیا تھا -

شیخ مالیانگ جیون (متوفی ۱۹۵۷) چین بالخصوص سنکیانگ کے مسلمانوں میں "امام الائمہ" کی حیثیت سے مشہور تھے اور اپنی ساری زندگی چینی، عربی اور فارسی زبانوں میں کتابیں لکھنے اور ترجمہ کرنے میں صرف کردی، اور اس سلسلہ کو جاری رکھنے کے لئے انہوں نے مشکل سے مشکل حالات میں اپنے جملہ وسائل کا استعمال کیا، کثرت ترجمہ و تالیف کے باوجود شیخ کی کتابوں کو خاطر خواہ پذیرائی حاصل نہیں ہو سکی - ان کی باقی رہنے والی کتابوں اور ترجموں کی تعداد مختصر ہے -

پروفیسر محمد مکین، ملک سے باہر اسلامی تعلیم حاصل کرنے والے پہلے گروہ میں شامل تھے، اور اپنی اعلیٰ تعلیم جامعہ ازہر اور دارالعلوم میں مکمل کی، مصر سے واپس آنے کے بعد پیکنگ یونیورسٹی میں تیس سال تک پروفیسری کے عہدہ پر فائز رہے ان کا انتقال ۱۹۷۸ کے اوائل میں ہوا - ان کی تصنیفات میں سیف محمد اور موجز القرآن الکریم کافی مشہور ہیں - ان کی ترجمہ کردہ کتابوں میں قرآن مجید، رسالۃ التوحید، حقیقۃ الدین الاسلامی، تاریخ

علم الکلام' تاریخ التعلیم الاسلامی اور منہاج التقویم الھجری خاص طور سے قابل ذکر ہیں۔

۱۹۴۹ء میں ماوزے تنگ کی کامیابی چینی مسلمانوں کی زندگی میں ایک اہم موڑ کی حیثیت رکھتی ہے' میں نے جتنے سرکاری ذمہ داروں اور اسلامی جماعتوں کے کارکنوں سے چینی مسلمانوں کے مسائل کو سامنے رکھ کر اس دور کے بارے میں گفتگو کی ان سب کا بالاتفاق یہی کہنا تھا کہ اس مدت کو یعنی ۱۹۴۹ء کے بعد کے زمانہ کو تین بڑے حصوں میں تقسیم کیا جاسکتا ہے' پہلا حصہ آزادی کے بعد سے ثقافتی انقلاب تک پھیلا ہوا ہے اور دوسرا خود ثقافتی انقلاب کا دور ہے اور تیسرا ماوزے تنگ کی وفات اور "چار کے ٹولے" کے سقوط کے بعد کا زمانہ ہے۔ لیکن ہم اگر اس سرکاری سطح سے ہٹ کر چھان بین کریں تو معلوم ہوگا کہ آزادی کے بعد کے زمانہ کو تین کے بجائے چار حصوں میں تقسیم کیا جاسکتا ہے' پہلا حصہ (۱۹۴۹ تا ۱۹۵۸ء) کمیونسٹ نظام حکومت کے زمانہ تاسیس پر مشتمل ہے۔ دوسرا حصہ (۱۹۵۸ء تا ۱۹۶۶ء) اس مرحلے پر مشتمل ہے جب کمیونسٹ نظریات عمل کے سانچوں میں ڈھل رہے تھے' تیسرا حصہ (۱۹۶۶تا۱۹۷۶ء) "ثقافتی انقلاب" کے زمانہ کی کارروائیوں کو سمیٹے ہوئے ہے اور چوتھا حصہ اس انقلاب کے بعد کے حالات پر مبنی ہے۔

گویا کمیونسٹ خیالات کی عملی تشکیل کے زمانے کو سرکاری سطح پر نظر انداز کیا جارہا ہے جبکہ اسکا تعلق "ثقافتی انقلاب" سے بہت گہرا اور براہ راست ہے نیز ایک ناقد کی نگاہ میں اس زمانہ کی اہمیت بہت زیادہ ہے اسلئے کہ اس سے "ثقافتی انقلاب" کے پس پردہ عوامل پر روشنی پڑتی ہے۔

۱۹۴۹ء میں جب ماوزے تنگ نے چینی قیادت کی باگ ڈور سنبھالی تو اس وقت ملک کی آبادی پچاس کروڑ تک پہنچ چکی تھی اور غربت وافلاس اور جنگ

وجدال کے سبب ملکی معیشت تباہ و برباد ہو چکی تھی لہذا حکومت کا پہلا کام زخموں کا اندمال اور تلافی مافات کرنا نیز لوگوں کے دلوں میں اطمینان اور اعتماد کو بحال کرنا تھا- قدم جماتے ہی انقلابی حکومت اپنے امتیازات اور تشخصات کے استحکام میں مصروف ہو گئی، ۱۹۴۹ء اور بعد کے سالوں میں وہ صرف انقلاب کے لہجے میں اپنی پالیسیوں کی ترجمانی کرتی رہی-

ان حالات میں مسلمانوں کا مسئلہ پس پردہ چلا گیا یا پھر اسکی طرف اگر توجہ دی بھی گئی تو صرف اس حد تک کہ اس کے ذریعہ ان مسلم ممالک سے تعلقات کو خوشگوار بنانا تھا جو پہلے سے ہی چین میں کمیونسٹ حکومت کے قیام سے نالاں تھے یا جنہیں کروڑوں چینی مسلمانوں کے مستقبل پر سخت تشویش لاحق تھی، بہر حال کمیونسٹ دور حکومت میں مسلمانوں کو فکر مند کر دینے والی کوئی چیز نہیں تھی، بلکہ یوں کہنا چاہئے کہ وہ اس دوران انتظار و تردد کی حالت میں صرف جدید ترقیات کے مظاہر کا مشاہدہ کرتے رہے- اس بات کا علم ہمیں اس حقیقت سے ہوتا ہے کہ اس مدت میں اسلامی تنظیمیں تقریباً غیر فعال رہیں اور کوئی حاجی یا تعلیمی وفد ملک سے باہر نہیں گیا-

لیکن ۱۹۵۳ء میں مسلمانوں کے میدان عمل میں کچھ حرکت پیدا ہوئی- چنانچہ نئی قیادت کے قیام کے تقریباً چار سال بعد ''انجمن اسلامیان چین'' کی بنیاد رکھی گئی جو چین کے سارے مسلمانوں کی نمائندگی کرتی تھی، ہمیں اس پر حیرت ہے کہ اس انجمن سے قبل جتنی مسلم تنظیمیں تھیں ان کا پتہ ہمیں کسی طور پر نہیں مل سکا- بہر حال مذکورہ انجمن نے اپنے قیام کے فوراً بعد حاجیوں کا ایک وفد عرب بھیجا تاکہ اسلامی ممالک سے تعلقات کو استوار کرنے میں آسانی ہو لیکن یہ وفد پاکستان سے آگے نہ بڑھ سکا اسلئے کہ وہ سعودی حکومت سے بروقت ویزا حاصل نہیں کر سکا تھا-

چینی مسلمانوں کے حج کے مسئلہ کو جب ۱۹۵۴ء کی بانڈونگ میں منعقدہ ناوابستہ ممالک کی کانفرنس میں اٹھایا گیا تو چینی وزیر اعظم چواین لائی اور اس وقت کے سعودی وزیر خارجہ امیر فیصل بن سعود کے مابین اس موضوع پر خصوصی تبادلہ خیال ہوا جس کے نتیجہ میں امیر فیصل نے اپنی حکومت کی جانب سے اس بات کی اجازت دی کہ ہر سال ۲۰ چینی مسلمان حج بیت اللہ سے مشرف ہو سکتے ہیں' چنانچہ چینی حاجیوں کا پہلا وفد ۱۹۵۵ء میں سعودی عرب پہنچا اور آج تک یہ سلسلہ جاری ہے۔

انہی حالات میں چینی مسلمانوں کی پہلی کانفرنس مئی ۱۹۵۳ء میں منعقد ہوئی اور "چینی مسلمان" نامی ایک رسالہ کا اجراء بھی عمل میں آیا' "انجمن اسلامیان چین" کے زیر انتظام ۱۹۵۵ میں ایک اسلامی درسگاہ بھی قائم ہوئی اور آزادی کے بعد پہلی مرتبہ عربی زبان میں قرآن مجید کی طباعت ہوئی۔ اسی زمانہ میں اعلان آزادی کا دستور شائع ہوا جسکی دفعہ ۸۸ کے تحت مذہبی اعتقاد کی آزادی چین کے ہر شہری کو عطا کی گئی تھی' اس کے بعد مسلمان پارلیمنٹ کی نشستوں اور صوبائی اسمبلیوں میں کافی تعداد میں شریک ہوئے۔

جہاں تک مسلمانوں کا تعلق ہے ہم اس دور کو اسلامی سرگرمیوں کے قومیانے کا دور کہہ سکتے ہیں اسلئے کہ ان کے نظم و نسق کی ذمہ داری مقامی انجمنوں کے ہاتھوں سے نکل کر حکومت اور مرکزی پارٹی کے ہاتھوں میں چلی گئی تھی۔

چینی تاریخ میں ۱۹۵۸ء کو "لمبی چھلانگ" کے نام سے موسوم کیا جاتا ہے' اس لئے کہ اسی سال "عوامی کمیون" کی داغ بیل پڑی اور چین کے گوشے گوشے میں اس کا عام کیا گیا' "کمیون" (اجتماعی کارکردگی)) کو اشتراکیت کے نفاذ کی راہ میں حقیقی پیش رفت قرار دیا گیا حالانکہ امر واقعہ یہ ہے کہ اس اقدام کے ذریعہ چین کا بااقتدار ٹولہ اقتصادی سرگرمیوں پر اپنی بالادستی کو برقرار رکھنا چاہتا

تھا کیونکہ اس وقت تک اسے سیاسی استحکام اور داخلی خلفشار پر قابو حاصل ہو چکا تھا۔

"عوامی کمیون" کے قیام کے باوجود بھی چین میں اقتصادی بھونچال آتے رہے' ان حوادث وواقعات کے اسباب ونتائج پر غور وفکر کا یہ موقعہ نہیں' ہاں اس بات کا اظہار ضروری ہے کہ "کمیون نظام" نے مسلمانوں کے جذبات کو شدید دھچکا پہنچایا اور ان کے جذبہ انقلاب کو از سر نو بیدار کر دیا۔

مسلمانوں کا یہ اضطراب اور بے چینی کسی اقتصادی دباؤ' جبکہ یہ بھی ایک اہم پہلو ہے' کا نتیجہ نہیں تھی' بلکہ ان کی بے قراری بنیادی طور پر کمیون نظام کی تطبیق نیز اسکے مطابق کام کرنے والوں کی تقسیم کے سبب تھی' مذکورہ نظام کی تطبیق کا لازمی نتیجہ یہ ہوا کہ مذہبی طبقہ کو بغیر کسی پیشگی اطلاع کے کارخانوں اور کھیتوں میں بھیج دیا گیا اور دوسری چیز جس سے مسلمانوں کو بے انتہاء دکھ پہنچا وہ اخبارات ورسائل میں ان خطوط کی اشاعت تھی جس میں ملک بھر میں پھیلی ہوئی مساجد کی عدم افادیت کو ثابت کیا گیا تھا اور حکومت سے درخواست کی گئی تھی کہ ان عبادت گاہوں کو سرکاری تحویل میں لے لیا جائے اسلئے کہ اس سے اقلیتوں کو جہاں عبادت کی آزادی حاصل ہوتی ہے وہیں انہیں ان مساجد میں ہلکی پھلکی نوکریاں بھی مل جاتی ہیں جو اصول مساوات کے منافی بات ہے۔

اس طرح کے خیالات اور اخباری بیانات کا پروپگنڈہ اسقدر ہوا کہ حکومت نے بعض مسجدوں کو بند کرنے کا فیصلہ کر لیا اور انہیں اقتصادی ضروریات کے پیش نظر اپنی تحویل میں لے لیا تاکہ "لمبی چھلانگ" کے مقاصد کے حصول میں آسانی ہو' بہر حال ۱۹۴۹ء کے بعد ایسا پہلی مرتبہ ہوا تھا کہ مساجد کے دروازے مقفل ہو گئے تھے اور مسلمانوں کو ان میں نماز پڑھنے سے روک دیا گیا تھا۔

حکومت کے اس طرح کے فیصلوں اور ان کے نفاذ سے مسلمانوں کو سخت صدمہ پہنچا اور انہیں مذہبی طبقہ کے "کمیون" میں بھرتی کیے جانے سے زیاد

مساجد کے بند ہونے پر قلق اور افسوس ہوا' حالانکہ ثانی الذکر اقدام مساجد کو خالی کرنے اور دینی امور کو ختم کرنے کی جانب ایک اشارہ تھا- یہ بات بھی قابل لحاظ ہے کہ "انجمن اسلامیان چین" کی زیر نگرانی چلنے والی درسگاہ نے ۱۹۵۹ء میں طلباء کا کوئی وفد باہر نہیں بھیجا جبکہ یہ سلسلہ چینی مسلمانوں کی نگاہ میں کافی اہم تھا' اسلئے کہ اسی کے سہارے انہیں فقہ وحدیث' عربی اور علوم قرآنی کا براہ راست علم حاصل ہوتا تھا اور بیرون ممالک بالخصوص مسلم ممالک کے حالات وواقعات سے انہیں واقفیت حاصل ہوتی تھی' یہ ایک افسوسناک حقیقت ہے کہ ۱۹۴۹ء سے ۱۹۸۰ء تک مذکورہ درسگاہ نیز دوسرے وسائل سے صرف سو طلباء علوم اسلامیہ سے سیراب ہوئے-

پیکنگ کی درسگاہ اسلامی کے بند ہونے کی وجہ سے مسلمانوں کے پاس کوئی ایسا ادارہ نہیں رہ گیا جس میں وہ مسلم نوجوانوں کی تعلیم وتربیت کر سکتے نیز انہیں امامت اور دیگر مذہبی امور کی انجام دہی کیلئے تیار کر سکتے' اس درسگاہ کا بند ہونا تھا کہ المسلمون فی الصین نامی رسالہ کی اشاعت بھی بند ہو گئی- تاہم قرآن مجید کی دوبارہ اشاعت آزادی کے بعد ۱۹۵۹ میں بڑے پیمانہ پر ہوئی' یہاں یہ بات خاص طور سے قابل ذکر ہے کہ ۱۹۶۳ میں حج کے وفود پر مکمل پابندی لگادی گئی تھی-

مسلمانوں کے لئے حالات نے اس وقت مزید سنگین صورت اختیار کرلی جب دیگر علاقوں کے چینی باشندے نقل مکانی کر کے سنکیانگ کے علاقے میں اکٹھا ہونے لگے' اس وسیع نقل مکانی کے پس منظر میں اقتصادی اور معاشی حالات یا حکومت کی جدید پالیسی ہو سکتی ہے لیکن اس کا براہ راست اثر مسلمانوں پر پڑا کیونکہ مذکورہ صوبہ میں انہیں اکثریت حاصل تھی' اسی طرح صوبہ ینان کے ہزاروں مسلم خاندان حکومت کی نئی حکمت عملی کے سبب ملک کے دیگر صوبوں میں جانے پر مجبور ہوگئے - عام مسلمانوں کے دل میں ان اقدامات کے خلاف غم وغصہ کی

آگ بھڑک اٹھی اور کہا جاتا ہے کہ اسی سبب سے صوبہ سنکیانگ میں ۱۹۶۲ء میں ایک زبردست خانہ جنگی ہوئی تھی اور جب چینی حکومت نے اس خانہ جنگی کو ختم کرنے کیلئے فوجی قدم اٹھایا تو بہت سے مسلمان روسی سرحد میں داخل ہو گئے "لمبی چھلانگ" اس طرح مسلمانوں کے حق میں کسی وقت بھی مفید یا نفع بخش نہیں رہی۔

چھٹی دہائی کے نصف آخر میں چینی حکام کی جانب سے "ثقافتی انقلاب" کا اعلان کیا گیا، ہمیں یہاں ان عوامل و محرکات سے بحث نہیں جنہوں نے دس سال کے اندر اندر چین کی کایا پلٹ کر دی تھی۔ ہمیں اس انقلاب کے نتائج سے بھی سروکار نہیں اسلئے کہ یہ ہمیشہ بحث و تمحیص کا موضوع رہیں گے، ہمیں تو اس انقلاب کے ان اثرات کا جائزہ لینا ہے جو چین کے مسلمانوں اور خود اسلام پر پڑے اور ایسا کرنا موجودہ حالات میں بے خوف و خطر ممکن ہے۔

انجمن اسلامی کے نائب صدر حاجی الیاس شین نے مجھ سے پوچھ ہی لیا کہ کیا آپ "چار کے ٹولے" کے کرتوتوں سے واقفیت حاصل کرنا چاہتے ہیں؟ اس بات کی وضاحت وقت طلب ہے، بس یوں سمجھ لیجئے کہ انہوں نے ہمارے ملک کی ہر چیز تباہ کر ڈالی ہے۔ میں نے یہ بھی سنا ہے کہ انجمن کے صدر حاجی محمد علی تشانج کو ملعون سرخ نوجوان گارڈوں نے زدوکوب کیا تھا اور تقریباً ہر مسلمان خاندان کے ساتھ انہوں نے زیادتی کی تھی اور انہیں بر سر عام رسوا و ذلیل کیا تھا، ہو سکتا ہے کہ حاجی محمد علی کے ساتھ جو کچھ پیش آیا ہو وہ صرف مادی لحاظ سے زیادہ افسوسناک اور تکلیف دہ ہو لیکن میرے ساتھ جو کچھ ہوا وہ ناگفتہ بہ ہے۔ مادی اور معنوی دونوں پہلوؤں سے مجھے رسوا و ذلیل کیا گیا، الحمدللہ وہ گئے اور ان کے ساتھ ان کا دور بھی ختم ہو گیا۔

حاجی الیاس نے یہ کلمات انتہائی تلخی کے ساتھ ادا کئے تھے۔ ایسا لگ رہا تھا کہ جیسے انکی دونوں نگاہیں فضا میں کچھ تلاش کر رہی ہوں۔ مجھے بعد میں معلوم

ہوا کہ حاجی صاحب کو صرف اس لئے "ثقافتی انقلاب" کے دوران بری طرح اس لئے پیٹا گیا تھا کہ وہ "انجمن اسلامی" کے نائب صدر تھے اور اس کمیٹی کے ممبر تھے جو چین کے مختلف حصوں میں انجمن کی کارروائیوں کا چرچا کرتی تھی۔

میرے رفیق سفر محمد نے مجھے یہ بھی بتایا کہ دارالسلطنت میں موجود اہل دین میں آج کوئی ایسا نہیں ہے جسے جسمانی اذیتوں کا سامنا نہ کرنا پڑا ہو اور ایسا بالقصد کیا گیا۔ اس لئے کہ راجدھانی میں عربوں کے سفارت خانے بکثرت موجود ہیں اور یہ بات عین ممکن ہے کہ "نوجوان سرخ گارڈوں" کے کالے کارناموں سے عرب ممالک واقف ہو جائیں، لیکن جو لوگ گاؤں یا چھوٹے شہروں میں تھے انہیں نہ صرف رسوا کیا گیا بلکہ ذلت آمیز سزائیں دی گئیں اور انہیں قید و بند کی صعوبتیں برداشت کرنا پڑیں، جنہیں جیل میں نہیں ٹھونسا گیا انہیں برسر عام زدوکوب کیا گیا اور عوام کے طنز و تشنیع کے درمیان پابجولاں کیا گیا اور ان کی پشت پر شیطان، خبیث اور مردود جیسے کلمات لکھے گئے۔

"نوجوان سرخ گارڈوں" نے اسی پر اکتفا نہیں کی بلکہ انہوں نے مسلمانوں کے گھروں پر دھاوا بول کر ہر چیز کو یہاں تک کہ علمی و مذہبی کتابوں کو لوٹ لیا اور بعد میں ان کتابوں کو برسر عام یہ کہہ کر جلا ڈالا کہ یہ بورژوا خیالات کی آئینہ دار ہیں، اس کتب سوزی کی وجہ سے مسلمانوں نے بہت سے نادر مخطوطات اور بیش قیمت کتابیں کھو دیں، پیکنگ کے غیر ملکی زبانوں کے ادارہ کے پروفیسر عبدالرحیم ناگوتگ کو میں نے خود یہ کہتے ہوئے سنا کہ "میری ذاتی لائبریری جسے میں نے تیس سال کی طویل جدوجہد کے بعد بنایا تھا اس طوفان ظلم و جہل کی نذر ہو گئی۔ امر واقعہ ہے کہ اس افسوسناک صورتحال سے صرف چند کتابیں ہی بچ سکیں۔

علمائے دین کی ایک بہت بڑی تعداد اس زمانہ میں اپنے گھروں میں محبوس

ہو کر رہ گئی تھی اسلئے کہ سڑکوں پر ان کا مذاق اڑایا جاتا تھا اور انہیں بر ملا سب وشتم کا نشانہ بنایا جاتا تھا نیز ان کی عزت و آبرو اشتراکیت کے ذلیل پجاریوں کے ہاتھوں محفوظ نہیں تھی، گھروں میں مقید ہو جانے کے باوجود بھی ان نحیف و نزار مسلمانوں کو ان کے گھروں سے کھینچ نکالا جاتا تھا، گالی گلوج سے ان کی خاطر تواضع کی جاتی تھی اور ان کے ساتھ اہانت آمیز سلوک کیا جاتا تھا۔

اس دائرہ ظلم و جبر سے مساجد بھی خارج نہیں تھیں اس لئے کہ ان میں سے بعض کو یا تو منہدم کر دیا گیا تھا یا ورکشاپ، گودام اور اسٹور ہاؤس میں بدل دیا گیا تھا۔ ان علاقوں میں جہاں مسلمانوں کی اکثریت تھی اس عمل کو زیادہ سختی اور سنگدلی سے انجام دیا گیا خاص طور سے سنکیانگ، قانصو اور ننگ شیاہ کے صوبے اس وحشیانہ حرکت کی زد میں زیادہ آئے۔ پیکنگ میں صرف ایک مسجد "مسجد تونغ سی بانو" کو باقی رکھا گیا تا کہ عرب سفراء عید اور دوسرے موقعوں پر اسکا استعمال کر سکیں۔

درج بالا کارروائیوں کے ساتھ ساتھ چینی حکومت نے مسلمانوں کے تشخص کو ختم کرنے کی غرض سے عید الاضحیٰ اور عید الفطر کی چھٹیوں کو منسوخ کر دیا، حالانکہ اشتراکی نظام سے قبل عید میلاد النبیؐ کے موقعہ پر بھی مسلمانوں کی اجتماعی چھٹی ہوا کرتی تھی، مزید برآں صوبہ سنکیانگ کے مسلمانوں کو عربی حروف کے استعمال سے روک دیا گیا اور انہیں بہ تاکید حکم دیا گیا کہ وہ اس مقصد کیلئے چینی حروف کا استعمال کریں، عربی حروف کا استعمال "اویغور" نامی ترکی النسل مسلم خاندان بالعموم کرتے تھے جنکی تعداد صوبۂ سنکیانگ میں ۶۰ لاکھ بتلائی جاتی ہے۔

چینی حکام نے اسی پر اکتفا نہیں کی بلکہ مسلم اکثریت کے علاقوں میں مسلمانوں پر یہ پابندی بھی لگادی کہ وہ اپنا مذہبی لباس استعمال نہ کریں اور اس کی جگہ نیلے رنگ کے بند کوٹ اور پتلون پر مشتمل قومی لباس کو زیادہ سے زیادہ پہنیں۔ مسلمانوں پر یہ سلسلۂ ظلم و جور اس حد تک بڑھا کہ ان پر اپنے مُردوں کا کفنانا مشکل

ہو گیا۔ ثقافتی انقلاب سے پیشتر ہر مسلمان کو اس کی میت کیلئے تقریباً ۱۵ فٹ سفید کپڑا ملا کرتا تھا، لیکن "ثقافتی انقلاب" کے لیڈروں نے اس استثناء کو "بورژوائی عمل" قرار دیکر ختم کر دیا، یہ سب کچھ اسوقت ہوا جب چینی حکام جملہ ادیان کو جاگیر دارانہ اور سرمایہ دارانہ نظام کی لعنت قرار دے رہے تھے اور یہ پروپگنڈہ کر رہے تھے کہ قدیم رسوم و عادات اور مذہبی معتقدات اشتراکی نظام کو عملی روح دینے کی راہ میں سب سے بڑی رکاوٹ ہیں اور اسطرح ۱۹۴۹ء کے انقلاب کے وقت آزادی رائے، حریت فکر اور مذہبی عقائد پر عدم پابندی کی جو ضمانت دی گئی تھی وہ بیک لحہ سلب کر لی گئی۔

چونکہ چین کے جملہ ادیان میں اسلام کو ہمیشہ ایک نمایاں مقام حاصل رہا ہے اسلئے ظالمانہ قوانین اور جابرانہ پالیسیوں کا نشانہ وہ سب سے زیادہ بنا یہاں تک کہ "ثقافتی انقلاب" کے لیڈروں نے صرف اسلام کو مٹانے کی غرض سے ایک انقلابی سیل بنایا تھا جس کے اشاروں اور ہدایات پر تمام ظالمانہ اور مستبدانہ کارروائیاں انجام دی جاتی تھیں۔ اس مقصد کے حصول کیلئے ۱۹۵۴ء کے ائین میں تبدیلی کی گئی اور دفعہ ۸۸، کو جس کی رو سے چین کے ہر باشندے کو مذہبی عقیدے کے سلسلے میں آزادی حاصل تھی، یکلخت منسوخ کر دیا گیا ۱۹۵۸ء میں جن دفعات کو بدلا گیا ان میں دفعہ ۲۸ بھی شامل ہے جس کے مطابق ہر شہری کو پارٹی بنانے، مظاہرے کرنے، جلسہ کرنے اور شخصی رائے کے اظہار کرنے کا حق حاصل تھا، اس طرح چینی آئین سے انفرادی آزادی کو، خواہ وہ مذہبی ہو یا سیاسی، چھین لیا گیا۔ بلکہ یوں کہنا چاہئے کہ اس دفعہ کی کوئی مستقل حیثیت نہیں رہ گئی اور جہاں آزادی کی بہت سی قسمیں بیان کی گئی تھیں وہیں پر نویں نمبر پر مذہبی آزادی کو رکھا گیا۔

ان سب باتوں سے اہم یہ چیز ہے کہ نئے آئین میں الحاد اور بے دینی کیلئے

صرف آزادی دی گئی تھی بلکہ اس کی دعوت اور تبلیغ پر عوام الناس کو مختلف
ذرائع سے ترغیب بھی دلائی گئی تھی۔ گویا بے دین اور دین دار کے درمیان
اشتراکیت کا اصول مساوات کار فرما نہیں تھا' اسی طور پر چینی مسلمانوں نے "ثقافتی
انقلاب" کے دس سال (٦٦ سے ٧٦ تک) گذارے۔ ۱۹۱۱ء کے اعلان جمہوریت
کے بعد جو کچھ انہوں نے بنایا یا حاصل کیا تھا وہ سب کچھ 'ثقافتی انقلاب' کی آندھی
میں نقش پا کی طرح مٹ گیا' ۱۹۴۹ء کی شام آزادی کے وقت حسین مستقبل کے جو
خواب انہوں نے دیکھے تھے وہ حقیقت میں نہ ڈھل سکے اور ان کے سامنے تاریک
اور اندوہناک مستقبل کے ایسے دروازے وا ہوگئے جن کے آفاق واطراف میں
مایوسوں کی لامحدود بدلیاں چھائی ہوئی تھیں۔

گذشتہ پانچ چھ برسوں کے اندر اندر حالات تیزی سے بدلے اور ماؤزے
تنگ نے خود "ثقافتی انقلاب" کے لیڈروں اور ان کی کارروائیوں پر پابندی لگانے
کی کوشش کی۔ ۱۹۷۶ء میں ماؤ کے انتقال کے بعد اقتدار کی رسہ کشی میں "چار کے
ٹولے" کو منہ کی کھانی پڑی اور ان کے محاسبہ کا وقت آگیا۔ نتیجتاً ۱۹۷۸ کے بعد
ایک نئے دور کا آغاز ہوا اور کمیونسٹ چین کے اندر مذہبی اعتقاد پر سے پابندی ہٹالی
گئی نیز قومی مساوات کے سلسلے میں چین کی کمیونسٹ پارٹی کے بنیادی اصولوں پر
عمل درآمد کیا گیا' جس کا اظہار "انجمن اسلامی" کے صدر کے اس بیان سے ہوتا
ہے جو انہوں نے اپریل ۱۹۸۰ء میں منعقد ہونے والی چینی مسلمانوں کی چوتھی
کانفرنس کے موقعہ پر دیا تھا۔

یہاں ہمیں اس سوال پر کسی قدر توقف کرنا چاہئے کہ کمیونسٹ پارٹی کی
مذہبی اعتقادات کی آزادی کے بارے میں کیا حکمت عملی ہے؟

میں نے جب یہ سوال انجمن اسلامی کے صدر حاجی محمد علی تشانج سے کیا
انہوں نے کہا کہ "چار کے ٹولے" کے کچلے جانے کے بعد جو کچھ ہوا یہ اس سوال

کا واضح جواب ہے۔ ۱۹۵۷ء کے آئین میں جو دفعہ آزادی مذہب کو سلب کرنے کی خاطر بڑھائی گئی تھی اسے اب منسوخ کر دیا گیا ہے اور اس کی جگہ ۱۹۷۸ء کے دستور میں ایک دوسری دفعہ بڑھادی گئی ہے جس کی رو سے ہر شہری کو مذہبی اعتقاد کی آزادی اسی طرح حاصل ہے جس طرح الحاد اور بے دینی کی۔ مذہبی گروہ کو دلآزاری اور بے عزتی سے محفوظ رکھنے کی خاطر نئی قیادت نے ۱۹۷۹ میں ایک قانون منظور کیا ہے جس کے مطابق ہر اس شخص کو دو سال قید کی سزا دیجا سکتی ہے جو لوگوں کو ان کے مذہبی عقائد سے دستبردار ہونے کیلئے کہتا ہے یا غیر قانونی طریقے سے اقلیتوں کے رسوم وعادات کی خلاف ورزی کرتا ہے اور ان کا مذاق اڑاتا ہے۔

انجمن کے صدر نے مزید کہا کہ یہ قانون حکومت نے مذہبی لوگوں سے مشورہ کے بعد جاری کیا ہے تاکہ ان واقعات کا اعادہ نہ ہو سکے جو گذشتہ دس سالوں کے دوران پیش آئے۔

حاجی محمد علی نے اس کے بعد ۱۹۷۸ کے بعد بنائے گئے ان منصوبوں کا ذکر کیا جس میں مسلمانوں کے جذبات اور ان کے عقائد وامتیازات کو بھرپور نمائندگی دی گئی ہے اور جس کو پورا کرنے کی ذمہ داری "انجمن اسلامی" نے اپنے کاندھوں پر ڈال رکھی ہے، مثلاً ادارۂ اسلامی کو از سر نو کھولنا، قرآن کریم کا شائع کرنا، المسلمون فی الصین نامی رسالہ کا اجراء کرنا اور حاجیوں کے وفود کو دیار عرب میں بھیجنا وغیرہ، اسی طرح نئی قیادت نے اس بات کی بھی کوشش کی ہے کہ عرب وچین کے مابین روابط کو مضبوط سے مضبوط تر بنایا جائے، اور اس سلسلے میں زیادہ سے زیادہ اسلامی اجتماعات، جلسوں اور وفود کے باہمی تبادلوں کو فروغ دیا جائے، یہی وجہ تھی جس کی بنیاد پر ستمبر ۱۹۷۹ میں منعقد ہونے والی اسلامی کانفرنس میں شرکت کی غرض سے چینی مسلمانوں کا ایک وفد الجزائر گیا تھا اور اس کے بعد

ہی بند مساجد کے دروازے کھول دیے گئے تھے (صرف صوبہ سنکیانگ میں ۲۱۹۰۰ مساجد کو تدریجی طور پر کھولنے کا اعلان کیا گیا) مزید برآں عیدالفطر اور عیدالاضحیٰ کو چھٹی کے دنوں میں شامل کر لیا گیا۔

''ثقافتی انقلاب'' کے پس منظر میں اگر ان اقدامات کو دیکھیں تو ان کی افادیت سے انکار ممکن نہیں لیکن درج بالا قانون کا ڈھانچہ جس کی رو سے مسلمانوں کی سرگرمیوں بالخصوص مذہبی طبقہ کو ظلم وزیادتی سے محفوظ رکھنے کی کوشش کی گئی ہے اپنی نوعیت کے لحاظ سے عجیب وغریب اور حیرت انگیز ہے۔ میں نے اس دفعہ کو ''باتصویر چین'' نامی جریدہ میں خود پڑھا ہے اور اگر میں اس کا صحیح ترجمہ کر رہا ہوں تو اس کا مطلب یہ ہوگا: ''ان لوگوں کو جو شہریوں کو آزادی مذہب سے محروم کرنے کی کوشش میں حد اعتدال سے تجاوز کریں گے سزا دی جائے گی اور ان لوگوں کو بھی سزا دی جا سکتی ہے جو غیر قانونی طریقے سے اقلیتوں کے رسوم وعادات کی بالقصد خلاف ورزی کریں گے۔'' اس شق کا بنیادی مفہوم یہ ہے کہ عقیدے کی آزادی سے محروم کرنا جرم نہیں ہے بشرطیکہ اس میں زیادتی سے کام نہیں لیا گیا ہو اور اسی طرح رسوم وعادات کی خلاف ورزی قانونی دائرے میں رہ کر جائز ہے، گویا ظلم وزیادتی اور رسوم وعادات کی خلاف ورزی کے دروازے قانون کے سایہ میں پوری طرح کھلے ہوتے ہیں۔ افسوس ناک بات یہ ہے کہ دستور کی مذکورہ شق ثقافتی انقلاب سے پہلے بھی موجود تھی اور ''چار کے ٹولے'' کے زوال کے بعد بھی موجود ہے اور موجودہ چینی حکام کا خیال ہے کہ مذہبی آزادی کو ختم کرنے کی کوشش صرف ''چار کے ٹولے'' کے زمانہ یعنی ۱۹۶۶ میں کی گئی تھی، اگرچہ ثقافتی انقلاب کے زمانہ میں اس قانون کے نفاذ کو پیمانہ بنا لیا جائے تو مسلمانوں کا مستقبل انتہائی مخدوش نظر آتا ہے لیکن چینی حکام اگر یہ [illegible] ہیں کہ اس [illegible] کی تطبیق ''ثقافتی انقلاب'' کے وقت صحیح طور پر نہیں کی گئی

تو ان سے ان کا تجاہل ایک بے معنی سی بات ہے' اور انہیں چاہئے کہ وہ اس قانون کو کالعدم قرار دیدیں' آخر وہ کیوں اس قانون کی نکتہ چینی سے گریز کرتے ہیں؟ کیا کمیونسٹ پارٹی کی یہی پالیسی ہے؟

پیکینگ میں میں نے جن لوگوں سے اسطرح کے سوالات کئے انکے جوابات رسمی اور سرکاری دائرے کے اندر بس اتنے ہی تھے کہ کمیونسٹ پارٹی مذہبی عقائد پر پابندی نہیں لگاتی اور جدید چین کی سیاسی بازی گاہ میں شر و فساد کی تاریخ کا آغاز "چار کے ٹولے" کے ظہور کے ساتھ ہوا ہے' چینی لوگ اس طرح کہ باتیں اس انداز سے کرتے ہیں کہ آپ صرف شش و پنج میں رہ جائیں گے' نہ آپ ان کی تائید کریں گے اور نہ انکار' بہر حال چینیوں کو اس بات کا یقین ہے کہ آپ تکرار و توضیح کے بعد ان کی بات تسلیم کرلیں گے۔

ان تمام باتوں کے باوجود اتنی بات یقینی ہے کہ ۱۹۷۸ء کے بعد مسلمانوں کو کسی قدر راحت اور آرام و سکون میسر آیا ہے' اس کا اظہار ان اقدامات سے ہوتا ہے جو مسلمانوں کی فلاح و بہبود کی خاطر موجودہ چینی حکام نے کئے ہیں۔ اس کے پس پردہ بہت سے عوامل ہیں جنکا ذکر اوپر ہو چکا ہے' تاہم دشواری یہ ہے کہ آج اسلامیان چین کے دلوں میں متعدد ایسے زخم ہیں جنکا بھرنا انتہائی دشوار ہے اسلئے کہ وہ ایک لاعلاج مرض کی طرح ان کے وجود سے وابستہ ہیں۔

چین میں اسلام آج بھی زندہ ہے مرا نہیں ہے۔ آج بھی صبح و شام لا اله الله محمد رسول الله کی صدائیں فضا میں بلند ہوتی ہیں اور آپ ہر جگہ مسلمانوں کو چلتا پھرتا دیکھ سکتے ہیں۔ کبھی مسجد میں' کبھی مدفن میں' کبھی جلسے اور جلوسوں میں تو کبھی شادی بیاہ اور عیدین کے موقعوں پر' لیکن مخالف حالات کے تھپیڑوں نے ان کی صورتوں کو بدل کر رکھ دیا ہے۔

(ختم)